COMPENDIO DI TEOLOGIA

OPUSCOLO

DI S. TOMMASO D' AQUINO

VOLGARIZZATO

DAL

SACERDOTE LUIGI GRANELLI

CANONICO NELLA BASILICA CATTEDRALE

PROFESSORE EMERITO DI STORIA ECCLESIASTICA

NELLA REGIA UNIVERSITÀ DI PARMA

PARMA

Tipografia Vescovile Fiaccadori

1887

Con approvazione Ecclesiastica.

A

PAPA **LEONE XIII** P. M.

VINDICE DELL' ANTICA SAPIENZA

DEI PADRI E DOTTORI SCOLASTICI

NEL GIORNO FAUSTISSIMO

DELLE SUE NOZZE SACERDOTALI

QUESTO UMILE SAGGIO DI STUDII

OFFRE DEDICA CONSACRA

L' AUTORE

AL LETTORE

Poichè il Glorioso Pontefice Leone XIII con savio e provvidente consiglio presentò al mondo cattolico la mirabile Enciclica *Aeterni Patris*, richiamando le menti smarrite nel dubbio allo studio severo dei Padri, dei grandi Teologi dell' evo medio e segnatamente di S. Tommaso d' Aquino, un grido unanime di approvazione e di applauso levossi da ogni parte d' Italia e fuori. I Vescovi a gara secondarono i nobilissimi intendimenti di Lui,

instituendo conferenze, erigendo cattedre e fondando accademie, ondechè i poderosi volumi dei due grandi italiani Bonaventura e Tommaso divennero pascolo delle più elette intelligenze. Pochi documenti papali ottennero così sollecito e universale successo.

Noi all' insolito movimento non potevamo restare inoperosi, poichè la lettura della celebrata Enciclica ne aveva profondamente commossi. Non solamente secondammo le sollecite provvidenze del compianto Vescovo Mons. Domenico Maria Villa e le generose aspirazioni del clero nel promuovere i novelli studii, ma disponemmo eziandio l' animo a scendere nell' arringo onde cogliervi qualche fiore.

Circostanze imprevedute ce ne porsero ben presto il destro. Un personaggio illustre, cui eravamo legati da vera stima e antica amicizia, dotto pio e religioso sino allo scrupolo, il professore ingegnere

Gaetano Zilioli, lustro e onore del parmense Ateneo, un giorno ci proponeva il volgarizzamento dell'Opuscolo di S. Tommaso, che ha per titolo *Compendio di Teologia a Frate Reginaldo;* dove il Santo Dottore forse più chiaramente che in altre opere rivela la sua mente rapporto a quei principii ideologici, la cui diversa interpretazione è da circa mezzo secolo funesta sorgente di divisione nel clero specialmente italiano. Nessuno più del Zilioli apprezzava l' Enciclica *Aeterni Patris*, e deplorava insieme la scissura del clero. [1]

Noi obbligati a sospendere le lezioni di Storia Ecclesiastica in questo Seminario diocesano, accogliemmo la proposta e ci mettemmo al lavoro coll'unico intendimento di concorrere colle deboli nostre forze ad illuminare le menti intorno ad un dissidio

[1] Il prof. Cav. Gaetano Zilioli colto da crudelissimo morbo e sofferto colla rassegnazione e la fede di un vero e sincero cristiano si addormentava nel Signore il 2 Maggio ultimo scorso.

che turba le coscienze, offende la carità ed è arma tagliente in mano ai nemici del clero.

La traduzione dell'Opuscolo era pressochè terminata, quando l' Eccll.mo Nostro Vescovo G. Andrea Miotti ci invitava a presentare qualche lavoro, o letterario, o scientifico in omaggio all' Augusto Pontefice nella Solenne Ricorrenza delle sue Nozze d' oro. Non è a dire quanto ci tornasse gradito l' onorevole incarico, poichè ci porgeva favorevole occasione di dedicare al Supremo e Venerato Gerarca quel povero saggio di studii che ci aveva inspirato la lettura dell' encomiata Enciclica *Aeterni Patris.*

Il *Compendio di Teologia a Frate Reginaldo* occupa meritamente il primo posto fra gli opuscoli dell'Aquinate. Scritto sugli ultimi anni di sua vita, rimane come deposito della sua fede a conferma di quei sommi veri che diressero la sua mente nelle alte speculazioni delle scienze

teologiche. Di tre parti doveva essere composto l' Opuscolo, rispondenti alle tre virtù teologali, onde dice Agostino, si rende culto a Dio. Ma sventuratamente non è giunto integro sino a noi. La terza parte sulla carità manca del tutto e la seconda è rimasta imperfetta. Ma la prima parte che riguarda la fede è intatta e forma un completo trattato di teologia dogmatica, opportunissimo, a nostro avviso, nelle presenti condizioni degli studi tomistici. Come è stato indirizzato a Frate Reginaldo diletto compagno dell' Angelico, affinchè lo si avesse di continuo dinanzi agli occhi, così ci pare che debba tornare utilissimo specialmente al giovine clero, avendo in esso un ricco compendio, o manuale di verità dogmatiche, dove può riscontrare, o richiamare alla memoria le dottrine largamente sparse nei grossi volumi delle opere di lui.

L' ordine delle materie è pari all' alta mente del Santo Dottore. A tre punti

principali riduce ogni umana cognizione in ordine a Dio, vo' dire alla unità della divina essenza, alla trinità delle persone ed agli effetti della divinità. E siccome la fede si innesta alla ragione e il soprannaturale suppone la natura, così l' Angelico svolgendo il primo punto e procedendo gradatamente dal più noto al men noto, dimostra primamente la esistenza dell' Essere supremo e de' suoi divini attributi, ed il fa in maniera così chiara e con tanta copia di ragioni che nulla lascia a desiderare sulla sua tesi. È un compiuto e ordinato trattato di teológia naturale da cui non dico solamente la gioventù ecclesiastica, ma anche la secolare può trarre grandissimo vantaggio.

Stabilita, per così dire, la base dell' edifizio, l' Aquinate conduce il suo diletto Reginaldo in un ordine di verità superiore. « Le cose esposte, egli dice, in- « torno all' unità e semplicità della divi- « na essenza, sono certamente oggetto di

« fede, ma non eccedono le forze naturali
« della ragione. Conciossiachè non pochi
« filosofi gentili le abbiano discusse sottil-
« mente e considerate; sebbene non senza
« mistione di errore e dopo lunga e labo-
« riosa disquisizione. Ma cose più alte ci
« insegna la fede, alle quali non poterono
« giungere quei savii, perchè trascendono
« i confini della natura. Iddio non è sola-
« mente uno e semplice, ma è anche Id-
« dio Padre, Iddio Figlio e Iddio Spirito
« Santo; nè sono tre Dei, ma un solo
« Iddio. »

Tale è il 2.° punto del trattato sulla fede, dove il Santo Dottore elevandosi a considerare l' augusto mistero della Ss. Triade, compimento e perfezionamento della divina rivelazione, con mente quasi inspirata lumeggia l' intrinseca natura e fecondità dell' Essere assoluto, l' eterna generazione del Verbo, la processione dello Spirito Santo e le reali distinzioni delle divine persone.

Ora considerate le operazioni di Dio *ad intra*, secondo che parlano i teologi, l'Aquinate passa a svolgere quelle *ad extra*, ossia *gli effetti della Divinità*, che è la terza ed ultima parte sulla fede; poichè Iddio oltre essere uno e trino, è anche Creatore e Redentore del mondo. Qui la materia è tanto più estesa, quanto le opere esterne della Divinità sono più accessibili e manifeste all' umana comprensione. Sono 179 capi, dove l' Angelico espone e risolve i più importanti problemi di teologia sulla creazione, ordine e varietà degli enti, onde risulta il maraviglioso spettacolo dell' universo, sul governo della Provvidenza, sulla possibilità e origine del male, sulla retribuzione dei beni e dei mali, sul peccato di origine ecc. e in fine, a corona del trattato, sull' ineffabile mistero della Incarnazione del Verbo, di quell'immenso benefizio che Iddio misericordioso fece agli uomini, assumendo l' umana natura. Non entriamo nelle singole materie,

o articoli, poichè toccati anche brevemente ci condurrebbero oltre i confini assegnati al nostro discorso. Ci limitiamo ad esortare il lettore allo studio dell' Opuscolo e a trarne profitto, poichè le nostre parole non potrebbero aggiungere nuova luce alla moltissima che vi spande il genio dell' Aquinate.

Prof. L. GRANELLI.

COMPENDIO DI TEOLOGIA

CAPO I.°

Il Verbo del Padre Eterno colla sua immensità le cose tutte comprendendo, a richiamar l'uomo per li peccati decaduto all' altezza della divina gloria, assunta la nostra pochezza volle farsi piccolo senza deporre la sua maestà. Ed affinchè nessuno si rendesse scusabile dal ricevere la dottrina del celeste Verbo, che per li studiosi aveva largamente e chiaramente sparsa nei diversi volumi della Santa Scrittura; per gli affacendati raccolse la dottrina dell' umana salute sotto breve compendio. Perocchè consiste l' umana salute nella cognizione della verità, affinchè l' intelletto umano non venga oscurato da diversi errori; nell' intenzione del debito fine, affinchè seguendo fini indebiti non devii dalla vera felicità; nella osservanza della giustizia, affinchè non intorpidisca in diversi vizii. Ma la cognizione della verità necessaria all' umana salute è compresa in brevi e pochi articoli di fede. Quindi è che l' Apostolo ebbe a dire: Iddio abbrevierà il suo verbo sopra la terra. [1] E questa è veramente il Verbo della fede, che noi predichiamo. Raddrizzò l'umana inten-

[1] Rom. 9, 28.

zione con breve orazione, dove mentre ci insegnò a pregare, dimostrò in che modo la nostra intenzione e speranza deve tendere. L'umana giustizia, che consiste nell' osservanza della legge, consumò nel solo precetto della carità poichè la pienezza della legge è amore. [1] Onde che l' Apostolo ci apprese che tutta quanta la perfezione della vita presente consiste nella fede, nella speranza e nella carità quasi in certi compendiosi capitoli della nostra salute, dicendo: or poi rimangono la fede, la speranza e la carità. [2] Onde che, come dice il Beato Agostino, queste sono le tre cose, onde si venera Iddio. Per darti dunque, o Figlio carissimo Reginaldo, un compendio della dottrina cristiana, cui sempre tu possa avere dinanzi agli occhi, nel presente lavoro l' intendimento nostro tutto si aggira intorno a queste tre cose. Da principio tratteremo della fede, di poi della speranza e in terzo luogo della carità. Perocchè e ciò richiede l'ordine dell' Apostolo e la retta ragione: conciosiacchè non vi possa essere retto amore, se non sia stabilito alla speranza il debito fine; nè questo esser vi può, se manchi la cognizione della verità. Primamente dunque è necessaria la fede, per cui tu possa conoscere la verità; in secondo luogo la speranza, per cui la tua mente sia indirizzata al debito fine; e in terzo luogo è necessaria la carità per cui il tuo affetto sia pienamente ordinato.

[1] Rom. 13. 10. — [2] 1. Cor. 13. 13.

CAPO II.°

Ordine delle cose da dirsi intorno alla fede.

La fede è una tal quale prelibazione, *od assaggio anticipato* di quella cognizione che ci fa beati nella vita futura. Laonde anche l' Apostolo dice che è: la sostanza delle cose sperande, [1] quasi già in noi facendo sussistere per cotal modo di *incoazione* le cose sperate, cioè la futura beatitudine. Ora quella beatificante cognizione il Signore ci insegnò consistere in due cose conosciute, cioè nella Divina Trinità e nell' Umanità di Cristo: onde che parlando al Padre dice questa è la vita eterna, che conosciamo te per vero Dio e Gesù Cristo che hai mandato. [2] La cognizione dunque della fede si aggira tutta intorno a queste due cose, cioè intorno alla Divinità della Trinità e l' Umanità di Cristo. Nè si facciano le maraviglie; perchè l' Umanità di Cristo è via onde si arriva alla divinità. È dunque mestieri e che in via si conosca la via per cui si possa giungere alla meta e che in patria non sarebbe sufficiente l' azione delle diverse grazie, se non si avesse la cognizione della via per cui siamo stati salvati. Quindi è che il Signore ebbe a dire ai discepoli: [3] Voi sapete dove io vado e conoscete la via.

Intorno poi alla Divinità è necessario conoscere tre cose, da prima l' unità della divina es-

[1] Heb. 11. 1. — [2] Joan. 17. 3. — [3] Joan. 14. 4.

senza, di poi la Trinità delle persone, in terzo luogo gli effetti della Divinità.

CAPO III.°

Si dimostra che Dio esiste.

Ora intorno all' unità dell' essenza primamente si deve credere che Dio esiste: lo che si rende chiaro per via di ragionamento. Perocchè noi vediamo che le cose tutte che muovonsi, sono mosse da altre, le inferiori dalle superiori, come gli elementi dai corpi celesti; e negli elementi quello che è più forte dà moto a ciò che è più debole; ed anche nei corpi celesti i più piccoli sono messi in moto dai più grandi. Ma questo procedimento non può essere condotto all' infinito. Perciocchè tuttociò che vien mosso da altro, essendo quasi un tal quale strumento del primo movente, se il primo movente non esiste, qualsiasi movente sarà strumento. È dunque necessario, se vuolsi procedere all' infinito nell' ordine dei moventi o dei mossi che il primo movente non esista. Tutti dunque gli infiniti moventi e mossi saranno strumenti. Ma è ridicolo anche presso gli idioti porre strumenti che si muovono senza un agente principale. Chè non accadrebbe altrimenti che se alcuno per costruire una cassa, od un letto ponesse la sega o la scure senza l' opera del falegname. È dunque mestieri che esista un primo movente, che sia ad ogni altro superiore, e questo noi chiamiamo Dio.

CAPO IV.°

Si dimostra che Dio è immobile.

Da ciò si pare manifesto che è necessario che Iddio movendo ogni cosa rimanga immobile. Conciossiachè essendo egli il primo movente, se fosse mosso, bisognerebbe che ricevesse il moto o da sè o da altri, ma non può riceverlo da altri, poichè sarebbe d' uopo che qualche movente esistesse prima di lui: ciò che è contrario all' idea di un primo movente. Movendosi poi da se stesso, ciò può avvenire in due modi: o che sia movente o mosso sotto lo stesso rispetto, o così che sotto un rispetto muova se stesso e sotto un altro sia mosso: ora di questi due modi il primo non può stare, poichè tuttociò che è mosso in quanto tale, essendo in potenza, e ciò che muove essendo in atto, se fosse movente e mosso sotto lo stesso rispetto, sarebbe necessario che sotto l'identico rapporto fosse in potenza e in atto; la qual cosa è impossibile. Anche il secondo modo non può stare. Imperocchè se qualche cosa fosse movente ed altra mossa, essa non sarebbe per sè primo movente, ma per ragione della sua parte che muove. Ciò che è per sè, è prima di quello che non è per sè. Non può dunque essere primo movente, se per ragione della sua parte ciò le competa. È dunque mestieri che il primo movente sia onninamente immobile.

Anche dalle cose che ricevono e comunicano il moto può essere considerata la cosa. Perocchè ogni moto sembra procedere da qualche immobile,

cioè che non sia mosso da quella stessa specie di moto: come vediamo che le alterazioni e le generazioni e le corruzioni, che sono in codeste cose inferiori, si riducono come a primo movente nel corpo celeste, che non è mosso secondo questa specie di moto, essendo ingenerabile e incorruttibile e inalterabile. Quello dunque che è primo principio di ogni moto, è necessario che sia onninamente immobile.

CAPO V.°

Si dimostra che Dio è eterno.

Da ciò eziandio appare che Dio è eterno. Di vero, tutto ciò che comincia, o cessa di essere, soggiace a moto, o a mutazione. Ma è stato dimostrato che Dio è onninamente immobile. Dunque è eterno.

CAPO VI.°

È necessario che Dio esista per sè.

Dal che pure si dimostra essere necessario che Dio esista per sè. Diffatti tutto ciò che è possibile ad essere e non essere è mutevole: ma Dio è onninamente immutabile come è stato dimostrato, dunque non è possibile che sia e non sia. Ora tutto ciò che è e non è possibile che non sia, è necessario che sia: perchè essere necessario che una cosa sia e non esser possibile che non sia, sono identici: dunque è necessario che Dio esista per sè.

Parimenti: tutto ciò che è possibile che esista

e non esista ha bisogno di qualche altro ente che lo faccia esistere; perchè quanto a sè è indifferente all' una e all' altra cosa. Ma ciò che fa esistere qualche cosa è prima di essa: dunque vi ha qualche cosa prima di tutto ciò che è possibile che esista e non esista. Ma non vi ha cosa prima di Dio. Dunque non è possibile che esso esista e non esista, ma è necessario che esista. E poichè alcune cose sono necessarie che non hanno la cagione della loro necessità, che deve essere anteriore ad esse; Dio che è principio di tutte le cose, non ha la causa della sua necessità: onde che è necessario che Dio esista per sè.

CAPO VII.°

Dio è sempre esistente.

Dalle quali cose appare pure manifesto che Dio è sempre esistente. Perocchè tutto ciò che è necessario che esista, è sempre esistente, poichè ciò che non è possibile che non esista è impossibile che non esista e così è sempre esistente. Ma è necessario che Dio esista come è stato dimostrato: dunque Dio è sempre esistente.

Ancora: nessuna cosa comincia o cessa di essere se non per moto, o mutazione. Ma Dio è onninamente immutabile, come è stato provato: è dunque impossibile che egli abbia incominciato o cessi di esistere.

Parimenti tutto ciò che non è sempre stato, se comincia ad essere ha bisogno di qualche ente che sia causa della sua esistenza, poichè nessun ente per sè può passare dalla potenza all' atto,

o dal non esistere all' esistere: ma nessuna causa può avere Dio della sua esistenza, essendo il primo ente, perocchè la causa sia prima del causato.

È dunque necessario che Dio sia sempre stato.

Di più ciò che conviene ad una cosa non per qualche cagione estrinseca, le conviene per sua natura. Ora l' essere non conviene a Dio per qualche cagione estrinseca, perchè quella cagione sarebbe prima di lui. Dio dunque ha l' essere per sua natura: ma quelle cose che sono per loro natura sono sempre esistenti e per necessità. Dunque Dio è sempre esistente.

CAPO VIII.°

In Dio non vi ha successione.

Perciò è anche manifesto che in Dio non vi ha alcuna successione, ma l' essere suo è tutto insieme. La successione non si trova se non in quell' ordine di cose che in qualche modo sono soggette a moto. Perocchè il primo ed il poi nel moto producono la successione del tempo. Ma Dio in nessuna maniera è soggetto al moto, come è stato dimostrato. Dunque in Dio non havvi successione alcuna, ma l' essere di lui è assoluto.

Parimenti se l' essere di una cosa non è tutto insieme, cioè assoluto, è mestieri che alcuna cosa gli possa venire meno, ed alcuna aggiungersegli: perocchè deperisce quello che passa e gli si può aggiungere quello che si aspetta futuro. Ma a Dio niente vien meno, nè gli si può aggiungere per-

chè è immobile: dunque l' essere suo è tutto insieme, ossia assoluto. Di che è manifesto che egli è eterno: perocchè è propriamente eterno quello che è sempre stato e l' essere di lui è assoluto, secondo che afferma Boezio, essendo l' eternità l' assoluto e perfetto possesso di una vita interminabile.

CAPO IX.°

Dio è semplice.

Di quì consegue ancora che il primo movente sia semplice. Di vero in ogni ente composto debbono esservi due cose, che stanno tra loro come la potenza all' atto. Ma nel primo movente, quando sia affatto immobile, è impossibile che siavi la potenza insieme all' atto; poichè un ente qualunque perciò stesso che è in potenza, è mobile. È dunque impossibile che il primo movente sia composto.

Ancora: in ogni composto è necessario che alcunchè sia prima: perocchè i componenti, naturalmente debbono preesistere al composto. L' ente dunque che è primo d' ogni altro è impossibile che sia composto. Vediamo anche nell' ordine di quelle cose che sono composte, le più semplici preesistere: perocchè gli elementi sono prima dei corpi misti. Parimenti anche fra gli stessi elementi il primo è il fuoco che è semplicissimo. Di tutti poi gli elementi è primo il corpo celeste poichè è costituito nella maggiore semplicità essendo privo di ogni contrarietà. Rimane dunque che il primo degli enti debba essere onninamente semplice.

CAPO X.°

Si dimostra che Dio è la sua essenza.

è atto puro

Segue inoltre che Dio sia la sua essenza. Di vero l' essenza di ciascuna cosa è ciò che viene espresso dalla sua definizione: quello poi che viene espresso è la stessa cosa definita; meno gli accidenti, cioè in quanto che al definito si aggiunge qualche cosa oltre la definizione, come all' uomo si aggiunge la bianchezza oltre quello di essere un animale ragionevole e mortale. Onde che animale ragionevole e mortale è lo stesso che uomo; ma non lo stesso che uomo bianco, in quanto che è bianco. In qualsiasi ente dunque in cui non si rinvengono due cose; delle quali una sia per sè, l' altra accidentale, è necessario che l' essenza di lui sia onninamente identica con esso lui. Ora in Dio, essendo semplice, come fu dimostrato, non si rinvengono due cose; di cui una sia per sè e l'altra accidentale. È dunque necessario che l'essenza di lui sia la stessa cosa che lui.

Parimenti in qualsiasi ente in cui l' essenza non sia affatto identica coll' ente stesso, di cui è essenza, si trova alcun che per modo di potenza ed alcun che per modo di atto: perocchè l' essenza formalmente sta all' ente di cui è essenza, come l' umanità all' uomo. Ma in Dio non si trova insieme potenza ed atto, essendo atto puro: dunque egli è la sua essenza.

CAPO XI.°

L' essenza di Dio non è altro che il suo essere.

Di più è necessario che l' essenza di Dio non sia altro che l' essere di lui. Di fatto in qualsivoglia cosa in cui altro è l' essenza ed altro l'essere; è d' uopo che altro sia quello che è ed altro quello per cui la cosa è. Imperocchè per l' essere suo si dice di ciascuna cosa che è, ma per la sua essenza si dice che cosa è: ondechè anche la definizione esprimendo l'essenza dimostra che cosa è un ente. Ma in Dio non è altro quello che è, ed altro quello per cui una cosa è, non essendovi in lui composizione, come è stato dimostrato. Non è dunque ivi altro l' essenza di lui dal suo essere.

Parimenti è stato dimostrato che Dio è atto puro senza mistione di alcuna potenzialità. È dunque necessario che l' essenza di lui sia l'ultimo atto: perocchè ogni atto che è vicino all'ultimo è in potenza all' ultimo atto. Ma l' ultimo atto è lo stesso essere. Conciossiachè essendo ogni moto l' esito dalla potenza all' atto, è mestieri che sia ultimo atto quello in cui tende ogni moto; e tendendo ogni moto in ciò che è naturalmente desiderato è d' uopo che sia ultimo atto quello che tutte cose desiderano. Ma questo è l' essere. È dunque necessario che l'essenza divina, la quale è puro ed ultimo atto, sia lo stesso essere.

CAPO XII.°

Dio non è in alcun genere

come la specie.

Quindi anche appare che Dio non possa essere in alcun genere come la specie: perocchè la differenza aggiunta al genere genera la specie. Il perchè l' essenza di qualsiasi specie ha alcun che aggiunto sopra il genere. Ma lo stesso essere che è l' essenza divina, niente contiene in sè che sia aggiunta ad altra cosa. Dio dunque non può essere specie di alcun genere.

Parimenti: contenendo il genere le differenze in potenza, in ogni cosa composta di genere e di differenza vi ha l' atto misto di potenza. Ora è stato dimostrato che Dio è puro atto senza mistione di potenza. Non può dunque la essenza di lui essere composta di genere e di differenza; e così non può essere in alcun genere.

CAPO XIII.°

Dio non può esser genere di alcuna cosa.

Inoltre si deve dimostrare non essere possibile che Dio sia genere. Di vero per genere si conosce che cosa è un ente, non già che l' ente esiste perciocchè per le differenze specifiche viene costituito un ente nel proprio essere. Ma perciò che Dio è, è lo stesso essere: è dunque impossibile che egli sia genere.

Parimenti ogni genere può essere diviso per qualche differenza. Ma l' essere non ammette alcuna differenza; poichè le differenze non appartengono al genere che per modo accidentale, in quanto che le specie costituite per le differenze partecipano del genere.

Nè può esservi alcuna differenza, la quale non partecipi dell' essere, poichè il non ente non può essere differenza di alcuna cosa. È dunque impossibile che Dio sia genere predicato di molte specie.

CAPO XIV.°

Dio non è alcuna specie predicata di molti individui.

Non è possibile che sia come una specie predicata di molti individui: perocchè gli individui diversi che convengono in una sola essenza specifica si distinguono per alcune cose che sono oltre l' essenza della specie: come gli uomini convengono nell' umanità, ma si distinguono tra loro per quello che è oltre la ragione dell' umanità. Ma ciò in Dio non può avvenire, poichè Dio stesso è la sua essenza, come è stato dimostrato. È dunque impossibile che Dio sia una specie che si possa predicare di molti individui.

Parimenti: molti individui compresi sotto una sola specie differiscono secondo l'essere, e nondimeno convengono in una sola essenza. Dunque dove si trovano più individui sotto una sola specie, è d' uopo che altro sia l' essere ed altro l' essenza della specie. Ma in Dio l' essere e l' essenza si identificano, come è stato dimostrato. È dunque

impossibile che Dio sia una specie predicata di molti individui.

CAPO XV.°

È necessario ammettere che Dio sia uno.

Di qui emerge ancora essere necessario che Dio sia uno solamente: perocchè se sono molti gli Iddii, si dicono tali, o equivocamente, od univocamente. Se equivocamente ciò non fa al proposito, poichè niente vieta che altri chiami Dio ciò che noi chiamiamo pietra. Se poi univocamente è necessario che convengano, o nel genere, o nella specie: ma è stato dimostrato che Dio non può essere nè genere nè specie contenendo sotto di sè più cose. È dunque impossibile che vi siano molti Dei.

Parimenti: quello per cui si individualizza l'essenza comune è impossibile che possa convenire a più cose: onde che sebbene possano essere molti gli uomini, non è possibile però che quest' uomo sia se non uno soltanto. Se dunque l' essenza si individualizza per se stessa, e non per qualche altra cosa, è impossibile che convenga a più cose. Ora l' essenza divina si individualizza per se stessa, perchè in Dio non è altro l'essenza e altro l'essere, essendo stato dimostrato che Dio è la sua essenza: è dunque impossibile che Dio sia se non uno soltanto.

Parimenti: duplice è il modo onde una forma si può moltiplicare: l' uno per differenze, come la forma generale, così il colore nelle diverse specie del colore: l' altro per mezzo del soggetto, come

la bianchezza. Ogni forma dunque che non puossi moltiplicare per differenze, quando non sia una forma esistente nel soggetto, è impossibile che si possa moltiplicare: come la bianchezza, se sussistesse senza soggetto, non sarebbe se non una solamente. Ora l' essenza divina è lo stesso essere non suscettivo di ricevere differenze, come è stato dimostrato. Essendo dunque lo stesso essere divino quasi una forma per sè sussistente, perchè Dio è il suo essere; è impossibile che l' essenza divina sia se non una soltanto. È dunque impossibile che vi sieno più Dei.

CAPO XVI.°

È impossibile che Dio sia un corpo.

È manifesto inoltre essere impossibile che lo stesso Dio sia un corpo. Di vero in ogni corpo si rinviene qualche composizione; poichè ogni corpo ha parti. Dunque ciò che è onninamente semplice non può essere corpo.

Parimenti: nessun corpo muove, se non perciò stesso che è mosso, come in tutto appare manifesto a chicchessia. Se dunque il primo movente è onninamente immobile, è impossibile che esso sia un corpo.

CAPO XVII.°

È impossibile che Dio sia forma di un corpo, o una virtù nel corpo.

Neppure è possibile che esso sia forma di un corpo, o qualche virtù nel corpo. Imperocchè ri-

scontrandosi che ogni corpo è mobile, è mestieri che mosso il corpo, si muovano quelle cose che sono nel corpo, almeno in modo accidentale. Ora il primo movente non può muoversi nè per sè nè in modo accidentale; essendo necessario che esso onninamente sia immobile, come è stato dimostrato; è dunque impossibile che sia forma, o virtù nel corpo.

Parimenti: è necessario che ogni movente, affinchè possa muovere, abbia il dominio sopra la cosa mossa; poichè vediamo che quanto più la virtù movente eccede la forza del mobile, tanto più veloce è il moto. Quello dunque che è il primo di tutti i moventi è necessario che supremamente domini sopra le cose mosse. Ma ciò non può essere, se fosse in qualche modo legato al mobile: lo che avverrebbe, se fosse forma, o virtù di lui. È dunque necessario che il primo movente non sia corpo, nè virtù nel corpo, nè forma nel corpo. Quindi è che Anassagora pose l'intelletto immisto, affinchè possa dominare e muovere le cose tutte.

CAPO XVIII.°

Dio è infinito secondo l' essenza.

Quindi si può anche considerare che esso è infinito non privativamente secondo che l' infinito è suscettivo di quantità, cioè secondo che si dice infinito quello che è destinato ad aver fine in ragione del suo genere, ma non lo ha: sibbene negativamente, secondo che si dice infinito quello che in niun modo è finito. Perocchè nessun atto si trova esser finito, se non per la potenza, la qua-

le è facoltà ricettiva: troviamo infatti che le forme sono limitate secondo la potenza della materia. Se dunque il primo movente è un atto senza mistione di potenza, perchè non è forma di alcun corpo, nè virtù nel corpo: è necessario che esso sia infinito.

Ciò viene anche dimostrato dall'ordine stesso che si riscontra nelle cose. Imperocchè quanto alcune cose negli enti sono più sublimi, tanto più sono grandi nel loro modo. Poichè fra gli elementi che sono superiori, si rinvengono maggiori in quantità, come anche in semplicità; lo che vien dimostrato dalle loro produzioni generandosi con moltiplicata proporzione, il fuoco dall' aria, l'aria dall' acqua, l' acqua poi dalla terra. Chiaramente poi appare che il corpo celeste ecceda tutta quanta la quantità degli elementi. È dunque necessario che ciò che è primo fra tutti gli enti e di cui altro non può esser prima, esista nel suo modo d'infinita quantità.

Nè deve far maraviglia se ciò che è semplice e privo di corporea quantità si ponga infinito e colla sua immensità ecceda ogni quantità del corpo: quando l' intelletto nostro, che è incorporeo e semplice, per virtù della sua cognizione eccede ogni quantità del corpo ed ogni cosa abbraccia. Tanto più dunque ciò che è prima di tutte cose colla sua immensità le cose universe eccede abbracciandole tutte.

CAPO XIX.°

Dio è di una infinita virtù.

Quindi ancora appare che Dio è di una virtù infinita, poichè la virtù consegue all' essenza della cosa. Di vero ogni cosa può agire secondo il modo onde esiste. Se dunque Dio secondo l'essenza è infinito, è necessario che la sua virtù sia infinita.

Ciò si fa anche chiaro quando diligentemente si osservi l' ordine delle cose: imperocchè ogni cosa che è in potenza, ha sotto questo rispetto virtù ricettiva e passiva: ma secondo che è in atto ha virtù attiva. Dunque ciò che soltanto è in potenza, cioè materia prima, ha infinita virtù a ricevere, nulla partecipando della virtù attiva: e sopra di essa quanto più vi ha di forma, altrettanto abbonda nella virtù di agire: per lo che il fuoco fra tutti gli elementi è massimamente attivo. Dio dunque che è atto puro, niente avendo permisto di potenzialità, abbonda infinitamente nella virtù attiva sopra le altre cose.

CAPO XX.°

L' infinità in Dio non importa imperfezione.

Ma sebbene l' infinito che si trova nelle quantità sia imperfetto, nondimeno che si dica Dio infinito addimostra in lui somma perfezione. Perocchè l' infinito che è nella quantità appartiene alla

materia, secondo che è priva di fine. Ma l' imperfezione cade sulla cosa secondo che si trova sotto privazione, quando la perfezione è tutta dalla forma. Essendo dunque Iddio infinito per ciò che è forma, od atto soltanto, nessuna mistione avendo di materia, o potenzialità, la sua infinità appartiene alla somma perfezione di esso.

Ciò si può anche considerare da altre cose. Imperocchè sebbene in una è medesima cosa che da stato imperfetto è condotta a stato perfetto, prima esista lo stato imperfetto che il perfetto, siccome prima è il fanciullo che l' uomo: è nondimeno necessario che ogni cosa imperfetta tragga origine dalla perfetta. Chè non nasce il fanciullo se non dall' uomo, nè il seme se non dall' animale, o dalla pianta. Quella cosa dunque che è naturalmente prima delle altre, movendole tutte, è necessario che sia più perfetta di tutte.

CAPO XXI.°

In Dio vi ha ogni perfezione che si trova nelle cose e in modo più eminente.

D' onde anche emerge che tutte le perfezioni, che si rinvengono in qualsiasi cosa, è necessario che sieno originariamente e sovrabbondantemente in Dio. Perocchè tutto ciò che muove a perfezione, prima ha in sè la perfezione a cui muove, come il maestro prima ha in sè la dottrina che ad altri comunica. Essendo dunque Iddio il primo movente e le altre cose tutte movendo alle loro perfezioni, è necessario che tutte le perfezioni delle cose preesistano in lui sovrabbondantemente.

Parimenti: tutto ciò che ha qualche perfezione, se altra perfezione gli manchi, è limitato a qualche genere, o specie: poichè per la forma che è la perfezione della cosa, qualsiasi cosa vien collocata nel genere, o nella specie. Ma ciò che è costituito sotto la specie ed il genere non può essere d' infinita essenza: poichè è d' uopo che l' ultima differenza, per cui si pone nella specie, determini l' essenza di esso. Laonde anche la ragione che notifica la specie, si chiama definizione, o fine. Se dunque l' essenza divina è infinita, è impossibile che abbia soltanto la perfezione di un genere, o di una specie, e sia priva delle altre; ma è d' uopo che esistano in essa le perfezioni di tutti i generi, o delle specie.

CAPO XXII.°

In Dio tutte le perfezioni sono una cosa sola secondo l' obbietto.

Ora se raccogliamo quelle cose che di sopra sono state esposte, si fa manifesto che tutte le perfezioni sono in Dio una cosa sola secondo l'obbietto. Perocchè è stato di sopra dimostrato che Dio è semplice. Ma dov' è semplicità non può aver luogo diversità di quelle cose che coesistono. Se dunque in Dio sonvi le perfezioni di tutte le cose, è impossibile che in esso sieno diverse. Resta dunque che tutte sieno in lui una cosa sola.

Ciò si rende anche manifesto a chi considera le potenze conoscitive. Perocchè la potenza superiore secondo una e medesima cosa è conoscitiva di tutte quelle cose che in modo diverso si cono-

scono dalle potenze inferiori. Imperocchè tutte le cose che la vista, l' udito e gli altri sensi percepiscono, l' intelletto con una e semplice facoltà apprende. Il simile anche appare nelle scienze; poichè le inferiori scienze moltiplicandosi secondo i diversi generi di cose intorno alle quali versa il loro oggetto, una nondimeno è in esse la scienza superiore, che comprendendole tutte si noma prima Filosofia. La stessa cosa si rende manifesta anche nell' ordine delle potestà; poichè nella regia potestà, essendo una, sono incluse tutte le potestà, le quali per li uffizii diversi si distribuiscono sotto il dominio del regno. Così pure anche le perfezioni che nelle cose inferiori si moltiplicano secondo la loro diversità, è mestieri che nello stesso vertice delle cose, cioè in Dio, si riuniscano.

CAPO XXIII.°

In Dio non si trova alcuna cosa accidentale.

Di quì si pare eziandio che in Dio non possa esservi alcuna cosa accidentale. Imperocchè se in lui tutte le perfezioni sono una sola cosa; e a perfezione si riferisce l' essere, il potere e l' agire ed ogni cosa simile, è necessario che in lui tutte le cose sieno la stessa essenza di lui. Nessun accidente dunque in lui si trova di quelle cose.

Parimenti: è impossibile che sia infinitamente perfetta quella cosa alla cui perfezione si può aggiungere alcun che. Ora se alcuna cosa vi ha a cui qualche perfezione sia accidentale, dovendo ogni accidente sovraggiungersi alla essenza; è ne-

cessario che alla essenza di lei si possa aggiungere qualche perfezione. Non si trova dunque nell' essenza di essa una perfezione infinita. Ma è stato dimostrato che Dio secondo la sua essenza è d'infinita perfezione. Dunque nessuna perfezione è in lui accidentale; ma tutto quello che in lui si trova è sostanziale.

La stessa cosa si può anche facilmente conchiudere dalla somma semplicità di lui e da ciò che è atto puro e da ciò che è il primo fra gli enti. Chè vi ha qualche maniera di composizione tra l' accidente ed il soggetto, ed anche ciò che è soggetto non può essere atto puro, essendo l'accidente una certa forma od atto del soggetto. Anche ciò che esiste per se è sempre prima di quello che è per accidente. Dalle quali cose tutte secondo l' esposto si può conchiudere che in Dio niente vi ha che si possa dire accidentale.

CAPO XXIV.°

La moltitudine dei nomi che si dicono di Dio non ripugna alla semplicità di lui.

Di che si pare ragione della moltitudine dei nomi che si dicono di Dio, sebbene egli sia in se stesso onninamente semplice. Imperocchè non bastando il nostro intelletto a capire in se stessa l'essenza di lui, assorge alla cognizione di lui dalle cose che ci circondano, nelle quali si trovano diverse perfezioni, delle quali tutte una sola è la radice e l' origine in Dio, come è stato dimostrato. E poichè non possiamo nominare alcuna cosa, se non secondo che l' intendiamo (giacchè sono i

nomi segni delle intellezioni); non possiamo nominare Dio, se non dalle perfezioni rinvenute in altre cose, di cui l' origine è in esso: e poichè queste nelle cose sono molteplici, è necessario che molti nomi imponiamo a Dio. Ma se potessimo vedere l' essenza di lui in se stessa, non si richiederebbe la moltiplicità dei nomi, ma sarebbe semplice la cognizione di lui, come è semplice la sua essenza; e ciò aspettiamo nel giorno della nostra gloria, giusta quel detto di Zaccaria: in quel giorno sarà uno il Signore ed uno il nome di lui. [1]

CAPO XXV.°

Sebbene diversi nomi si dicono di Dio, non sono però sinonimi.

Ora da ciò si possono considerare tre cose, di cui la prima è, che i diversi nomi, sebbene in Dio secondo l' obbietto significhino la stessa cosa, non sono però sinonimi. Affinchè alcuni nomi si possano dire sinonimi è necessario che significhino la stessa cosa e che rappresentino le medesime cognizioni dell' intelletto. Ma quando viene significata la stessa cosa secondo diverse ragioni, cioè apprensioni che ha l'intelletto di quella cosa, non sono nomi sinonimi, perchè il significato non è affatto lo stesso, significando i nomi immediatamente le concezioni dell' intelletto, che sono le similitudini delle cose. E perciò quando diversi nomi attribuiti a Dio significano concezioni diverse,

[1] Zacharia 14. 9.

cui il nostro intelletto ha di esse, non sono sinonimi, sebbene significhino la stessissima cosa.

CAPO XXVI.°

Per le definizioni degli stessi nomi non può definirsi ciò che in Dio si trova.

La seconda è che il nostro intelletto non potendo intendere perfettamente la divina essenza secondo alcune di quelle cognizioni cui esprimono i nomi attribuiti a Dio, è impossibile che, per le definizioni di questi nomi, si definisca ciò che è in Dio, come che la definizione della sapienza sia la definizione della potenza divina e parimenti in altre cose. Lo che è anche manifesto in altra maniera. Imperocchè ogni definizione è composta del genere e delle differenze; e ciò che propriamente si definisce è la specie. Ma è stato dimostrato che la divina essenza non è compresa sotto alcun genere, nè sotto alcuna specie, per cui non può esservi di lei alcuna definizione.

CAPO XXVII.°

I nomi che si attribuiscono a Dio e ad altre cose non si attribuiscono del tutto univocamente nè equivocamente.

La terza, che i nomi attribuiti a Dio e ad altre cose non del tutto univocamente, nè del tutto equivocamente si attribuiscono. Imperocchè non si possono attribuire univocamente, giacchè la defi-

nizione di quello che si dice della creatura, non sia la definizione di quello che si attribuisce a Dio; ma è necessario univocamente che la definizione dei detti nomi sia la medesima. Nè parimenti del tutto equivocamente. Imperocchè in quelle cose che sono casualmente equivoche, il medesimo nome s' impone ad una cosa senza alcun rispetto ad altra: onde che da una non si può ragionare di altra. Ora questi nomi che si dicono di Dio e di altre cose si attribuiscono a Dio secondo qualche relazione che egli ha a codeste cose, nelle quali l' intelletto considera i loro significati: onde che anche da altre cose possiamo ragionare di Dio. Dunque non del tutto equivocamente si dicono codesti nomi di Dio o delle altre cose, come quelli che sono casualmente equivoci. Si dicono dunque secondo l' analogia, cioè secondo la proporzione ad una cosa sola. Imperciocchè da ciò che paragoniamo le altre cose a Dio, come a loro prima origine, siffatti nomi che significano le perfezioni delle altre cose, li attribuiamo a Dio. Di che si pare manifesto che sebbene in quanto all' imposizione del nome, tali nomi si dicano prima delle creature, perchè dalle creature l' intelletto, imponendo i nomi, ascende a Dio; nondimeno, secondo la cosa significata dal nome, si predicano prima di Dio, dal quale discendono le perfezioni nelle altre cose.

CAPO XXVIII.°

È necessario che Dio sia intelligente.

Inoltre si deve dimostrare che Dio è intelli-

La sostanza per Spinoza
è ciò che è in sè
e per sè stesso si concepisce
et per se concipitur.

(l'auto-essere) =
(l'auto-intendere =

gente, imperocchè è stato dimostrato che in esso preesistono tutte le perfezioni di qualsiasi ente in modo sovrabbondante. Ora tra le perfezioni tutte degli enti appare che lo stesso intendere si elevi sovra ogni altra, essendo le cose intellettuali più nobili di tutte le altre. È dunque necessario che Dio sia intelligente.

Parimenti: è stato dimostrato di sopra che Dio è puro atto senza mistione di potenzialità. Ora la materia è l' essere in potenza. È dunque necessario che Dio sia del tutto immune da materia. Ma l' immunità dalla materia è causa dell' intelligenza: di che è segno che le forme materiali si rendono intelligibili in atto per ciò che si astraggono dalla materia e dalle materiali condizioni. Dunque Dio è intelligente. Parimenti: è stato dimostrato che Dio è il primo movente. Or ciò si pare esser proprio dell' intelletto; perciocchè appare che l' intelletto si serva di tutte le altre cose come di strumenti pel moto: onde che anche l' uomo col suo intelletto si serve come di strumenti e degli animali e delle piante e delle cose inanimate. È dunque necessario che Dio, il quale è il primo movente, sia intelligente.

CAPO XXIX.°

L' intendimento in Dio non è nè in potenza nè in abito, ma sibbene in atto.

Ora non essendovi in Dio alcuna cosa in potenza, ma solamente in atto, come è stato dimostrato; è d' uopo che Dio non possa essere intelligente nè in potenza nè in abito, ma soltanto in

atto. Di che emerge che egli non patisca nell' intendere alcuna successione. Imperocchè quando qualche intelletto intende successivamente molte cose, è necessario che mentre intende una cosa attualmente, l' altra l' intenda in potenza. Conciossiachè non siavi alcuna successione nelle cose che esistono insieme. Se dunque Dio niente intende in potenza, l' intelligenza di lui è senza alcuna successione: quindi segue che tutte cose che intende, le intenda simultaneamente; ed anche che nulla di nuovo intenda; poichè l' intelletto che intende alcunchè di nuovo, fu prima intelligente in potenza. Quindi anche è manifesto che l' intelletto di lui non intende discorsivamente, di guisa che da una cosa venga alla cognizione di un' altra, come il nostro intelletto fa per via di ragionamento. Imperocchè tale è il discorso nell' intelletto, che dal noto passiamo alla cognizione dell' ignoto o di ciò che prima non consideravamo: le quali cose non possono accadere nel Divino intelletto.

CAPO XXX.°

Dio non intende per altra specie
che per la sua essenza.

Dalle cose esposte è pure manifesto che Dio non intende per altra specie che per la sua essenza. Imperocchè ogni intelletto che intende per altra specie, sta a questa specie intelligibile, come la potenza all' atto, essendo la specie intelligibile perfezione di lui facendolo intelligente in atto. Se dunque in Dio niente vi ha in potenza, ma è pu-

ro atto; è necessario che non intenda per altra specie, ma per la sua essenza; e quindi segue che direttamente e principalmente intenda se stesso. Chè l' essenza di un ente non conduce propriamente e direttamente alla cognizione di altro che di quello di cui è essenza: imperocchè per la definizione dell' uomo propriamente si conosce l'uomo, e per la definizione del cavallo, il cavallo. Se dunque Dio è intelligente per la sua essenza, è necessario che ciò che è inteso da lui direttamente o principalmente, sia lo stesso Dio, ed essendo lui la sua stessa essenza, segue che in lui l' intelligente e il modo onde intende e l' inteso sieno onninamente la stessa cosa.

CAPO XXXI.°

Iddio è il suo intendere.

È anche necessario che Dio, sia il suo intendere. Conciossiachè, essendo l' intendere un atto secondo, come considerare (poichè il primo atto è intelletto o scienza), ogni intelletto, che non sia il suo intendere, si paragona al suo intendere siccome la potenza all' atto. Chè sempre nell' ordine delle potenze e degli atti, quello che è prima, è potenziale rispetto al seguente, e l' ultimo è completivo, parlando di uno e medesimo ordine, sebbene in diversi ordini sia viceversa, poichè il movente e l'agente si paragona al moto, ed all'atto come l'agente alla potenza. Ma in Dio, essendo egli puro atto, non havvi alcuna cosa che si paragona ad altra, come la po-

tenza all' atto. È dunque necessario che lo stesso Dio sia il suo intendere.

Parimenti: in certo qual modo l'intelletto si paragona all' intendere siccome l' essenza all' essere. Ma Dio è intelligente per essenza, e l' essenza sua è il suo essere. Dunque l' intelletto di lui è il suo intendere; e così per essere intelligente non si pone in lui alcuna composizione, non essendo in lui altro l' intelletto, l' intendere e la specie intelligibile, e queste cose non sono altro che l' essenza di lui.

CAPO XXXII.°

È necessario che Dio sia volente.

Inoltre è manifesto che è necessario che Dio sia volente, perocchè esso intende se stesso, essendo il bene perfetto, come dalle cose dette è chiarito. Ora il bene inteso necessariamente si ama, e ciò avviene per la volontà: è dunque necessario che Dio sia volontà.

Parimenti: è stato dimostrato di sopra, che Dio è il primo movente. Ma l' intelletto non muove certamente se non mediante l' appetito, e l'appetito che segue l' intelletto, o la volontà. È dunque necessario che Dio sia volente.

CAPO XXXIII.°

È necessario che la stessa volontà Divina non sia altro che l' intelletto di Dio.

Ora è manifesto che la stessa volontà di Dio,

non debba essere altro che l' intelletto di lui. Chè il ben inteso, essendo l' oggetto della volontà, la muove, ed è atto e perfezione di lei. Ma in Dio non differisce il movente ed il moto, l'atto e la potenza, la perfezione ed il perfettibile, come si pare dalle cose esposte. È dunque necessario che la divina volontà, sia lo stesso bene inteso, giacchè è la stessa cosa il divino intelletto e la divina essenza. Dunque la divina volontà, non è altro che il divino intelletto e l' essenza divina.

Parimenti: tra le altre perfezioni delle cose, principali sono l' intelletto e la volontà, di che è indizio che si trovano nelle nature più nobili. Ora le perfezioni di tutte le cose, sono in Dio una cosa sola, cioè l' essenza di lui, come di sopra è stato dimostrato. Dunque l' intelletto e la volontà in Dio sono la stessa cosa che l' essenza di lui.

CAPO XXXIV.°

La volontà di Dio, è lo stesso volere di lui.

Di qui anche si pare che la divina volontà è lo stesso volere di Dio. Conciossiachè sia stato dimostrato che in Dio la volontà è la cosa stessa che il bene da esso lui voluto. Ora ciò non potrebbe essere, se il volere non fosse la cosa stessa che la volontà; conciossiachè sia insito il volere alla volontà dal voluto. È dunque la volontà di Dio il suo volere.

Parimenti: la volontà di Dio è la stessa cosa che il suo intelletto e la sua essenza: ma l' intelletto di Dio è il suo intendere, e l' essenza è il

suo essere. Dunque è necessario che la volontà sia il suo volere, e così è chiarito che la volontà di Dio non ripugna alla semplicità.

CAPO XXXV.°

Le cose sovra esposte si contengono in un solo articolo di fede.

Ora da tutte le cose esposte, possiamo raccogliere che Dio è uno, semplice, perfetto, infinito, intelligente e volente. Le quali cose tutte, sono comprese in un breve articolo nel simbolo della fede, quando professiamo di credere *in un solo Iddio Onnipotente*. — Imperocchè questo nome *Dio*, sembrando derivato dal greco *theos* da *theaste*, che vuol dire *vedere* o *considerare*, mostra che nello stesso nome di Dio è incluso che egli sia intelligente, e per conseguenza volente.

Ora in quello che lo diciamo, *uno*, viene esclusa, e la pluralità degli Dei, ed ogni composizione; poichè non è semplicemente una cosa, se non ciò che è semplice. In quella poi che lo diciamo *Onnipotente*, si addimostra che sia d'infinita virtù, cui nulla possa sottrarsi; dove viene incluso che sia infinito e perfetto, poichè la virtù di una cosa consegue alla perfezione dell' essenza.

CAPO XXXVI.°

Tutte queste cose sono ammesse dai filosofi.

Ora queste cose che superiormente sono state esposte intorno a Dio, veramente da molti filosofi

gentili sono state sottilmente considerate, sebbene alcuni di loro sieno intorno ad esse caduti in errore, e quelli stessi che dissero il vero dopo lunga e laboriosa disquisizione appena poterono giungere alla predetta verità. Ma sonvi anche altre verità nella dottrina della cristiana religione insegnataci da Dio, alle quali non poterono arrivare, sulle quali, secondo la fede cristiana, siamo edotti oltre l' umano sentimento; cioè che essendo Dio uno e semplice, come è stato dimostrato, è pure Dio Padre, e Dio Figlio, e Dio Spirito Santo, e questi non Tre Dei, ma sono un solo unico Dio, la qual cosa, per quanto ci sia possibile, intendiamo considerare.

CAPO XXXVII.°

In qual modo si ammette il Verbo in Dio.

Si deve dunque ritenere, per le cose di sopra esposte, che Dio intende ed ama se stesso; parimenti che l' intendere e il volere in esso, non è altro che l' essere di lui. Ma poichè Dio intende se stesso ed ogni cosa intesa si trova nell' intelligente, è necessario che Dio in se stesso sia come la cosa intesa nell' intelligente. Ma la cosa intesa secondo che è nell' intelligente, è un certo qual verbo dell' intelletto. Chè significhiamo col verbo esterno quello che internamente nell' intelletto comprendiamo, poichè, sono, secondo il Filosofo, le voci, segni delle intellezioni. È dunque necessario porre in Dio il verbo di se stesso.

CAPO XXXVIII.°

Il Verbo in Dio si dice concepimento.

Ora ciò che si contiene nell' intelletto, come l' interno verbo, secondo l' uso comune di parlare, si chiama concepimento dell' intelletto. Chè corporalmente si dice concepirsi una cosa che nell' utero dell' animale vivente si forma per virtù vivificatrice, agendo il maschio e passiva rimanendo la femmina, nella quale si opera il concepimento; diguisachè la stessa cosa concepita appartiene alla natura dell' uno e dell' altra quasi conforme secondo la specie. Quello poi che l' intelletto apprende, nell' intelletto si forma, essendo quasi agente l' intelligibile, e l' intelletto quasi paziente; e quello stesso che coll' intelletto si apprende, esistendo entro l' intelletto, è conforme e all' intelligibile agente, di cui è certa similitudine, e all' intelletto quasi paziente, secondo che ha l'essere intelligibile. Ond' è che ciò che coll' intelletto si comprende, non immeritamente si chiama concepimento dell' intelletto.

CAPO XXXIX.°

In che modo il Verbo si riferisca al Padre.

In ciò si deve considerare la differenza: imperocchè essendo ciò che si concepisce coll' intelletto la similitudine della cosa intesa, rappresentando la specie di essa, appare essere certa prole di lui. Quando dunque l' intelletto intende altra cosa

da sè, la cosa intesa è come il Padre del Verbo concepito nell' intelletto, e lo stesso intelletto, rappresenta piuttosto la similitudine della madre nella quale si opera il concepimento. Ma quando l'intelletto intende se stesso, il verbo concepito, si riferisce all' intelligente come la prole al padre. Dunque quando parliamo del Verbo, secondo che Dio intende se stesso, è necessario che lo stesso Verbo si riferisca a Dio, di cui è Verbo come il figlio al padre.

CAPO XL.°

In che modo si deve intendere la generazione in Dio.

Quindi è che nella regola della Fede Cattolica, siamo edotti a confessare in Dio il Padre ed il Figlio, quando si dice: *Credo in Dio Padre, e Figlio di lui.* Ed affinchè nessuno udendo il nome del Padre e del Figlio, avesse a sospettare una carnale generazione, secondo che presso di noi si noma il padre ed il figlio, l' Evangelista Giovanni, cui furono rivelati i celesti misteri, in luogo del Figlio pone il Verbo, per farci conoscere l' intelligibile generazione.

CAPO XLI.°

Il Verbo che è il Figlio ha lo stesso essere ed essenza con Dio Padre.

Si deve anche considerare che essendo in noi l' essere naturale altro dall' intendere, è duopo

che il verbo concepito nell' intelletto nostro che solamente ha l' essere intelligibile, sia di natura diversa dal nostro intelletto, che ha l' essere naturale. Ma in Dio l' essere e l' intendere, è la stessa cosa. Il Verbo dunque Divino che è in Dio, di cui è il Verbo secondo l' essere intelligibile, ha l' essere identico con Dio, di cui è il Verbo. È perciò necessario che sia della medesima essenza e natura con esso lui, e che tutte le cose che si predicano di Dio, convengano al Verbo di Dio.

CAPO XLII.°

Queste cose le insegna la Fede Cattolica.

Da ciò emerge, che nella regola di Fede Cattolica siamo edotti di confessare il Figlio consostanziale al Padre; per cui due cose si escludono: La prima, che non s' intenda il Padre ed il Figlio, secondo carnale generazione che avviene per qualche distacco della sostanza del Figlio dal Padre, diguisachè sia necessario che il Figlio non sia al Padre consostanziale. La seconda che neppure intendiamo il Padre ed il Figlio, secondo la generazione intelligibile, secondo che si concepisce il Verbo nella nostra mente, quasi accidentalmente, sopravvenendo l' intellezione, e non esistendo per la sua essenza.

CAPO XLIII.°

In Dio non vi è differenza del Verbo dal Padre, secondo il tempo, o la specie, o la natura.

Di quelle cose che nella essenza non differiscono, è impossibile che si dia differenza, secondo la specie, il tempo e la natura. Dunque poichè il Verbo è consostanziale al Padre, è necessario che secondo nessuna delle predette cose, egli differisca dal Padre.

E di vero non può differire secondo il tempo, poichè ponendosi in Dio il Verbo, per questo che Dio intende se stesso, concependo di sè il Verbo intelligibile, è mestieri che, se un tempo il Verbo di Dio non fu, allora Dio non abbia inteso se stesso. Ma sempre da quando Dio fu intese se stesso, poichè l' intendere di lui, è il suo essere. Dunque sempre fu Verbo di lui, e perciò nella regola di Fede Cattolica, diciamo: *Nato dal Padre prima di tutti i secoli.*

È anche impossibile che il Verbo di Dio quasi fatto minore differisca da Dio secondo la specie, conciossiachè Dio non meno intenda se stesso, di quello che egli sia. Il Verbo ha una specie perfetta, perchè ciò di cui è Verbo, è inteso perfettamente. È dunque necessario che il Verbo di Dio sia onninamente perfetto secondo la specie della Divinità. Si trovano certamente alcune cose che procedono da altre, le quali non conseguono la specie perfetta di quelle da cui procedono. In un modo come nelle genera-

zioni equivoche, poichè dal sole non si genera il sole, ma un certo animale. Dunque affinchè tale imperfezione sia esclusa dalla generazione Divina, confessiamo nato: *Dio da Dio.* In altro modo che procede da qualche cosa, differisce da essa per difetto di purezza, cioè mentre da quello che è in sè semplice e puro, per applicazione e materia estranea, si produce qualche cosa deficiente dalla specie primitiva, come dalla casa che è nella mente dell' artefice, si edifica la casa materiale, e dal lume ricevuto nel corpo determinato, si fa il colore, e dal fuoco aggiunto ad altri elementi, si fa un misto, e dal raggio per l' opposizione del corpo opaco, si fa l' ombra. Pertanto affinchè ciò sia escluso dalla Divina generazione, si aggiunge: *Lume da Lume.* In terzo luogo, che procede da qualche cosa, che non consegue la specie di essa per difetto di verità, cioè perchè non riceve veramente la natura di lei, ma soltanto una certa similitudine, come l' immagine nello specchio, o nella scultura, od anche la similitudine della cosa nell' intelletto e nel senso, imperocchè non si dice l' immagine dell' uomo, vero uomo, ma similitudine, nè la pietra è l' anima, come dice il Filosofo, ma la specie della pietra. Dunque acciocchè tali cose si escludano dalla Divina generazione, si aggiunge: *Dio vero da Dio vero.*

Anche secondo la natura è impossibile che il Verbo differisca da Dio, essendo naturale a Dio che intenda se stesso. Imperocchè ogni intelletto ha alcune cose che naturalmente intende, come il nostro intelletto ha i primi principii. Dunque molto più Iddio il cui intendere è il suo essere, in-

tenderà naturalmente se stesso. Dunque il Verbo di lui è naturalmente da esso lui, non come quelle cose che procedono fuori dell' origine naturale, come da noi procedono le cose artificiali, che si dice che le facciamo.

Quelle poi che naturalmente procedono da noi, si dice che le generiamo come il figlio. Affinchè dunque non s' intenda che il Verbo di Dio non proceda naturalmente da Dio, ma secondo la podestà della sua volontà si aggiunge: *Generato non fatto.*

CAPO XLIV.°

Conclusione dalle cose premesse.

Dunque, poichè come si pare dalle cose premesse, tutte le predette considerazioni della Divina generazione spettano a ciò che il Figlio è consostanziale al Padre, perciò dopo tutte le altre cose, quasi suprema caratteristica, si aggiunge: *Consostanziale al Padre.*

CAPO XLV.°

Dio è in se stesso come la cosa amata nell' amante.

Or siccome la cosa intesa è nell' intelligente in quanto la si intende, così anche la cosa amata deve essere nell' amante, in quanto che la si ama. Chè vien mosso in certo qual modo l' amante dalla cosa amata, per certo intrinseco movimento. Ond' è che il movente toccando ciò che vien mos-

so, è necessario che la cosa amata sia intrinseca all' amante. Ma Iddio, siccome intende se stesso, così è necessario che ami se stesso, essendo che il bene inteso sia amabile per se stesso. Dunque Iddio è in se stesso come la cosa amata nell' amante.

CAPO XLVI.°

In Dio l' amore si dice spirito.

Essendo poi la cosa intesa nell' intelligente, e la cosa amata nell' amante, la diversa ragione di ciò che è l' essere in qualche cosa si deve considerare nell' uno e nell' altro caso. Imperocchè avvenendo l' intendere per qualche assimilazione dell' intelligente con ciò che è inteso, è necessario che la cosa che è intesa sia nell' intelligente secondo che la similitudine di quello, esiste in questo. L' amore poi avviene secondo una certa mozione che ha la cosa amata sull' amante, poichè la cosa amata trae a sè lo stesso amante. Dunque non si effettua l' amore nella similitudine della cosa amata, come si effettua l' intendere nella similitudine della cosa intesa, ma si effettua nell' attrazione dell' amante alla stessa cosa amata. La trasmissione poi della similitudine principale, avviene per generazione univoca, secondo che nelle cose viventi si nomina il padre generante, ed il figlio generato. Nelle stesse anche la prima mozione si fa secondo la specie. Siccome dunque nelle cose diviene quel modo, onde Iddio è in Dio, come la cosa intesa nell' intelligente, si esprime per questo

che diciamo figlio il Verbo di Dio, così il modo onde Iddio è in Dio, come la cosa amata nell' amante, lo esprimiamo per ciò che poniamo ivi uno spirito che è l' amore di Dio, e per ciò, secondo la regola della Fede Cattolica ci si impone di credere nello Spirito.

CAPO XLVII.°

Lo spirito che è in Dio è santo.

Si deve anche considerare, che avendo la cosa amata ragione di fine, e dal fine il movimento della volontà, rendendosi buono o malvagio, è necessario che l' amore onde si ama lo stesso sommo bene, che è Dio, ottenga una certa eminente bontà, che si esprime col nome di Santità, sia che si dica cosa santa, quasi pura secondo i greci, perchè in Dio vi ha purissima bontà immune da qualsiasi difetto; sia che si dica cosa santa, cioè ferma secondo i latini, perchè in Dio vi ha una bontà immutabile; perciò tutte cose che a Dio sono ordinate, si dicono sante, come il tempio e i vasi del tempio ed ogni cosa consacrata al culto divino. Dunque convenientemente lo Spirito, onde ci s' insinua l' amore, col quale Iddio ama se stesso, si nomina Spirito Santo. Onde anche la regola della Cattolica Fede chiama santo il predetto spirito, quando si dice: *Credo nello Spirito Santo.*

CAPO XLVIII.°

L' amore in Dio non importa accidente.

Ma come l' intendere di Dio è il suo essere, così anche l' amore di lui. Dunque Iddio non ama se stesso, secondo alcun che sopravvenga alla sua essenza, ma secondo l' essenza sua. Amando dunque se stesso secondo ciò che egli è in se stesso, come la cosa amata nell' amante, non è Iddio amato nel Dio amante per modo accidentale, come le cose amate sono in noi amanti accidentalmente; ma Dio è in se stesso come la cosa amata sostanzialmente. Dunque lo stesso Spirito Santo, onde ci viene insinuato il divino amore, non è cosa accidentale in Dio, ma è sussistente nell' essenza Divina, come il Padre ed il Figlio. Epperciò nella regola della Cattolica Fede si dichiara che egli deve essere adorato e glorificato insieme col Padre e col Figliuolo.

CAPO XLIX.°

Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figliuolo.

Si deve anche osservare che lo stesso intendere procede da virtù dell' intelletto. Poichè secondo che l'intelletto intende in atto, è in lui ciò che è inteso. Questo dunque che è inteso si trovi nell'intelligente procede da virtù intellettiva dell'intelletto, e questo è il Verbo di esso, come di sopra è stato dimostrato. Parimenti anche in ciò che

si ama si trova nell' amante, secondo che si ama in atto: ma che una cosa che si ami in atto, procede e dalla virtù amativa dell'amante, e dal bene amabile inteso in atto. Che la cosa amata adunque sia nell' amante procede da due cose: cioè dal principio amativo, e dall'intelligibile appreso, che è il verbo concepito dall' amabile. Essendo dunque in Dio che intende ed ama se stesso il Verbo Figlio, quegli poi di cui è Verbo sia padre del Verbo come dalle cose dette già è manifesto, è mestieri che lo Spirito Santo che appartiene all' amore, secondo che Dio è in se stesso, come la cosa amata nell' amante, proceda dal Padre, e dal Figliuolo, onde anche nel simbolo è detto: *Il quale procede dal Padre e dal Figliuolo.*

CAPO L.

In Dio la Trinità delle persone non ripugna all' unità dell' essenza.

Ora da tutte le cose che abbiamo dette è forza conchiudere che nella Divinità poniamo un certo tal quale trinario, che però non ripugni all'unità e semplicità dell' essenza. Perocchè è d'uopo concedersi che Dio come esistente nella sua natura sia e inteso ed amato per se stesso. Altrimenti ciò accade in Dio ed in noi. Che l' uomo nella sua natura è sostanza, ma l' intendere e l' amare non sono la sostanza di lui. Certamente l' uomo secondo che si considera nella sua natura è un' essere sussistente, ma secondo che è nel suo intelletto, non è cosa sussistente, ma una certa virtù di cosa sussistente, e

parimenti secondo che è in se stesso come cosa amata nell' amante. Così adunque nell' uomo si possono considerare tre cose, cioè l' uomo esistente nella sua natura, l' uomo esistente nell' intelletto e l' uomo esistente nell'amore, e nondimeno questi tre rispetti non sono una cosa sola, perchè l' intendere di lui non è il suo essere, e parimenti anche l' amore, e di queste tre cose una sola sussiste, cioè l' uomo esistente nella sua natura. Ma in Dio è l' identica cosa, l' essere, l' intendere e l' amare. Iddio adunque esistente nel suo essere naturale, e Iddio esistente nell' intelletto, e Iddio esistente nel suo amore, sono una cosa sola. Ognuno però di quei rapporti è sussistente. E poichè le cose sussistenti in una natura intellettuale, i latini sono soliti chiamare persone, ed i Greci ipostasi, perciò nella Divinità i latini dicono esservi tre persone, e i greci tre ipostasi, cioè il Padre il Figliuolo e lo Spirito Santo.

CAPO LI.°

In che modo sembra esservi in Dio ripugnanza della Trinità delle persone.

Ma sembra dalle predette cose nascere certa ripugnanza. Poichè se in Dio si pone un trinario, conciossiachè ogni numero consegua a qualche divisione, sarà mestieri porre in Dio qualche differenza, per cui i tre, vengono distinti vicendevolmente, e così non saravvi in Dio somma semplicità. Imperocchè se in alcuna cosa i tre convengono, e in alcun' altra differiscono, è mestieri che

quivi siavi composizione, ciò che alle predette cose ripugna.

Inoltre: se è necessario che uno solamente sia Iddio, come di sopra è stato dimostrato e nessuna cosa nasce una sola, o procede da se stessa, si pare impossibile che Dio sia generato, o procedente. Falsamente dunque si pone nella Divinità il nome del Padre del Figliuolo e dello Spirito Santo.

CAPO LII.°

Soluzione dell' obbiezione: e si dimostra che nella Divinità non si dà distinzione, se non secondo le relazioni.

Ora il principio onde risolvere questo dubbio si deve prendere da ciò che secondo la diversità delle nature vi ha nelle diverse cose, diverso modo, onde qualche cosa nasce, o procede da altra. Nelle cose prive di vita, poichè non muovono se stesse, ma solamente possono essere mosse estrinsecamente, una cosa nasce dall' altra, quasi esternamente alterata e mutata, come dal fuoco si genera il fuoco, e dall' aere l' aria. Ma nelle cose che vivono di cui è proprio muovere se stesse, genera qualche cosa nello stesso generante, come il feto degli animali ed il frutto delle piante. Si deve dunque considerare il diverso modo di processione, secondo le diverse virtù e processioni delle medesime. Imperocchè vi sono certe virtù in quelle, le cui operazioni non si estendono se non ai corpi, secondo che sono materiali, come è manifesto delle virtù dell' anima vegetale, le qua-

li sono nutritive e accrescitive e generative; e secondo questo genere di virtù dell'anima, non procede se non qualche cosa corporale distinta corporalmente, e nondimeno congiunta in qualche modo nei viventi alla cosa dalla quale procede. Sonvi poi alcune virtù, le cui operazioni, sebbene non trascendano i corpi, si estendono però alle specie dei corpi, ricevendole senza materia, come in tutte le virtù dell' anima sensitiva, poichè il senso è suscettivo di specie senza materia, come dice il Filosofo. Ora siffatte virtù, sebbene in certo qual modo ricevano immaterialmente le forme delle cose, non le ricevono però senza l' organo corporeo. Se dunque qualche processione si rinvenga in siffatte virtù dell' anima, ciò che procede, non sarà qualche cosa corporea, o corporalmente distinta, o congiunta alla cosa da cui procede, ma incorporalmente e in certo modo immaterialmente sebbene non del tutto senza l' amenicolo dell' organo corporeo. E così procedono negli animali le formazioni delle cose immaginate, che certamente sono nella immaginazione non come corpo nel corpo, ma in certo qual modo spirituale, onde da Agostino la visione immaginaria si noma spirituale. Se poi secondo l'operazione dell' immaginazione, procede qualche cosa, non per modo corporale, molto più ciò accadrà per l' operazione della parte intellettiva, la quale nè anche nella sua operazione ha bisogno dell' organo corporeo; ma è del tutto immateriale l' operazione di essa. Perocchè procede il verbo, secondo l' operazione dell' intelletto, come esistente nello stesso intelletto di chi parla, non quasi localmente contenuto in esso, nè corporalmente separato da lui,

ma veramente esistente in esso, secondo l' ordine di origine; e la stessa ragione è intorno alla processione che riguarda l'operazione della volontà, secondo che la cosa amata esiste nell' amante, come di sopra è stato detto. Ma sebbene le virtù intellettive e sensitive, secondo la propria ragione sieno più nobili delle virtù dell'anima vegetativa, nondimeno negli uomini, od in altri animali secondo la processione della parte immaginativa o semplice, non procede alcuna cosa sussistente nella natura della medesima specie; ma ciò solamente accade per la processione che avviene secondo l'operazione dell' anima vegetale, e ciò avviene perchè in tutte le cose composte di materia e di forma, si fa la moltiplicazione degli individui nella stessa specie secondo la divisione della materia: onde che negli uomini e in altri animali, essendo composti di materia e di forma, secondo la corporea divisione, che si trova secondo la processione che è secondo l' operazione dell'anima vegetabile e non in altre operazioni dell' anima, si moltiplicano gli individui secondo la medesima specie. Nelle cose poi che non sono composte di materia e di forma non può rinvenirsi se non una distinzione formale soltanto. Ma se la forma, secondo la quale si riguarda la distinzione, è la sostanza della cosa, è mestieri che quella distinzione sia di qualche cosa sussistente; non già se quella forma non sia soggetta alla cosa.

È dunque cosa comune in ogni intelletto, come è chiaro dalle cose esposte, che è necessario che quello che si concepisce nell'intelletto, proceda in certo modo dall' intelligente, in quanto è intelligente, e per la sua processione da esso in certo

qual modo si distingua, come la concezione dell'intelletto che è la cosa intesa, si distingue dall' intelletto intelligente; e parimenti è necessario che l' affezione dell' amante, per cui la cosa amata è nell' amante, proceda dalla volontà dell' amante, inquantochè è amante. Ma questo ha di proprio l' intelletto divino, che essendo l' intendere di lui lo stesso suo essere, è d' uopo che la concezione dell' intelletto, che è la cosa intesa, sia sostanza di lui, e parimenti è dell'affezione nello stesso Dio amante. Resta adunque che l'inteso del Divino intelletto che è il Verbo di lui non si distingua da chi lo produce in ciò che è essere secondo la sostanza, ma solamente in ciò che è essere secondo la ragione di procedimento di uno dall' altro; e parimenti è dell' affezione dell' amore in Dio amante, che appartiene allo Spirito Santo.

Così dunque è manifesto che niente vieta che il Verbo di Dio, che è il Figlio, sia una cosa sola col Padre, secondo la sostanza, e nondimeno si distingue da esso secondo la relazione della processione, come è stato detto. Onde è anche manifesto che la stessa cosa non nasce, nè procede da se stessa, perchè il Figlio secondo che procede dal Padre, da esso lui si distingue, e la stessa ragione è dello Spirito Santo, per rapporto al Padre e al Figlio.

CAPO LIII.°

Le relazioni onde si distingue il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono reali e non solamente di ragione.

Ora coteste relazioni, onde il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo scambievolmente si distinguono sono reali e non solamente di ragione. Chè quelle relazioni, sono solamente di ragione, le quali non conseguono da alcuna cosa che trovasi nella natura delle cose, ma da ciò che è soltanto nell' apprensione, come la parte destra e sinistra nella pietra non sono relazioni reali, ma solamente di ragione, perchè non conseguono da alcuna virtù reale esistente nella pietra, ma solamente dall'accettazione di chi apprende la pietra come a sinistra, perchè è alla sinistra di qualche animale: ma sinistra e destra nell' animale sono relazioni reali, perchè conseguono a certe virtù ritrovate in determinate parti dell' animale. Essendo dunque le predette relazioni, onde il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si distinguono, realmente esistenti in Dio; è necessario che le predette relazioni sieno reali, non di ragione solamente.

CAPO LIV.°

Siffatte relazioni non sono accidentalmente inerenti.

Nè è possibile che sieno accidentalmente inerenti, sia perchè le operazioni dalle quali conseguono direttamente le relazioni, sono la stessa sostanza, sia anche perchè, come è stato di sopra dimostrato, in Dio non può esservi alcuno accidente. Onde che se le predette relazioni sono realmente in Dio, è necessario che non sieno accidentalmente inerenti, ma sussistenti.

In che modo poi ciò che in altre cose è accidente, possa essere in Dio sostanzialmente, dalle cose premesse è manifesto.

CAPO LV.°

Per le anzidette relazioni in Dio viene costituita la distinzione personale.

Poichè dunque in Dio, la distinzione avviene per le relazioni che non sono accidentali, ma sussistenti, e in qualsiasi natura intellettuale, la distinzione delle cose sussistenti è personale, è necessario che per le anzidette relazioni, in Dio venga costituita la personale distinzione. Il Padre dunque, il Figlio, e lo Spirito Santo, sono tre persone, e parimenti tre ipostasi, perchè ipostasi significa una cosa sussistente completa.

CAPO LVI.°

È impossibile che in Dio sieno più di tre persone.

Ora è impossibile che in Dio vi siano più di tre persone; non essendo possibile che le divine persone si moltiplichino per la divisione della sostanza, ma solamente per relazione di qualche processione, nè di qualunque processione, ma di tale che non sia determinata da qualche cosa estrinseca. Perocchè se fosse determinata da qualche cosa estrinseca, non avrebbe natura divina, e così non potrebbe essere persona o ipostasi divina. La processione poi in Dio estrinsecamente non determinata non può ammettersi, se non secondo l' operazione dell'intelletto, secondo che procede il Verbo, o secondo l'operazione della volontà, secondo che procede l' amore, come dalle cose dette è manifesto. Non può dunque esservi alcuna persona divina procedente, se non, o come Verbo, che diciamo Figlio, o come amore, che diciamo Spirito Santo.

Di nuovo. Comprendendo Iddio con un solo intuito tutte cose per mezzo del suo intelletto, e parimenti amando tutte cose col solo atto della volontà, è impossibile che in Dio vi sieno più verbi, o più amori. Se dunque il Figlio procede come Verbo, e lo Spirito Santo come amore, è impossibile che in Dio sieno più Figli, o più Spiriti Santi.

Parimenti: è perfetta la cosa fuori della quale è il nulla. Quello dunque che fuori di sè riceve qualche cosa del suo genere, non è semplicemente perfetto, perciò anche quelle cose che

sono semplicemente perfette nelle loro nature, non si moltiplicano di numero, come Dio, il Sole, la Luna e simili. È dunque necessario, che tanto il Figlio, quanto lo Spirito Santo siano semplicemente perfetti, essendo Dio l' uno e l' altro di loro, come è stato dimostrato. È dunque impossibile che sieno più Figli, o più Spiriti Santi.

Inoltre: quella cosa per cui un ente sussistente è questo ente e da altri distinto, è impossibile che si moltiplichi di numero, perchè una cosa individua non si può predicare di molte cose. Ma il figlio per la figliazione è questa persona divina sussistente in sè e da altre distinta, come per li prinsipii individuanti Socrate è questa persona umana. Come dunque i principii individuanti onde Socrate è questo uomo, non possono convenire se non ad una sola cosa, così anche la figliazione in Dio, non può convenire se non ad una cosa. E parimenti è della relazione del Padre e dello Spirito Santo. È dunque impossibile che in Dio, vi siano più Padri, o più Figli, o più Spiriti Santi. Di più, ciò che è uno secondo la forma, non si moltiplica di numero, se non per la materia, come si moltiplica la bianchezza, per ciò che si trova in più soggetti. Ma in Dio non v' ha materia.

Tutto ciò dunque che è uno di specie e di forma nella divinità, è impossibile che si moltiplichi di numero. Tali poi sono la paternità, e la figliazione, e la processione dello Spirito Santo. È dunque impossibile che nella Divinità vi sieno più Padri, o Figli, o Spiriti Santi.

CAPO LVII.°

Delle proprietà ossia nozioni della Divinità e quante sieno di numero nel Padre.

Essendo dunque in Dio siffatto numero di persone, è necessario che esistano in qualche numero le proprietà delle persone, onde si distinguono tra loro, delle quali tre è d' uopo che convengano al Padre: una onde si distingue dal solo Figlio, e questa è la Paternità; l' altra onde si distingue da due, cioè dal Figlio e dallo Spirito Santo, e questa è la innascibilità, perchè Iddio padre non procede da altri; la terza si è questa, onde esso Padre col Figlio si distingue dallo Spirito Santo, e questa si dice comune spirazione. Non è poi mestieri assegnare la proprietà, onde il Padre differisce dal solo Spirito Santo, poichè il Padre ed il Figlio sono l' unico principio dello Spirito Santo.

CAPO LVIII.°

Delle proprietà del Figlio e dello Spirito Santo, quali e quante sieno.

Al Figlio poi debbono convenire due proprietà: cioè una, onde si distingue dal Padre, e questa è la figliazione; l' altra, onde insieme col Padre si distingue dallo Spirito Santo, che è la comune spirazione. Non è più mestieri assegnare la proprietà, onde si distingua dallo Spirito Santo, perchè, come è già stato detto, il Figlio ed il Pa-

dre sono l' unico principio dello Spirito Santo. Parimenti non è d' uopo assegnare quest' unica proprietà onde lo Spirito Santo e il Figlio insieme si distinguono dal Padre. Perocchè il Padre si distingue da loro colla sola proprietà, cioè l'innascibilità, inquantochè non è procedente. Ma poichè il Figlio e lo Spirito Santo non procedono per una sola processione, ma per di più: per due proprietà si distinguono dal padre. Lo Spirito Santo poi ha una proprietà soltanto onde si distingue dal Padre e dal Figlio, e si dice processione. Che poi non possa esservi alcuna proprietà, onde lo Spirito Santo si distingue dal solo Figlio, o dal solo Padre è manifesto dalle cose dette. Sono adunque cinque le proprietà che si attribuiscono alle divine persone, cioè l' innascibilità, la paternità, la figliazione, la spirazione e la processione.

CAPO LIX.°

Perchè codeste proprietà si dicono nozioni.

Ora queste cinque proprietà si possono dire nozioni, perchè per esse ci viene resa manifesta la distinzione delle persone in Dio: però non possono dirsi tali, quando nella ragione della proprietà si osservi che si dice esser proprio quello che conviene ad una sola cosa, perocchè la comune ispirazione conviene al Padre ed al Figlio, ma secondo quel modo, onde si dice alcun che proprio di alcune cose per rispetto ad altre come voce bipede si dice propria dell'uomo e dell'uccello per rispetto ai quadrupedi: nulla per altro vieta che la

comune spirazione si dica proprietà. Ma poichè in Dio le persone si distinguono per le sole relazioni, e le nozioni sono quelle onde si rende manifesta la distinzione delle persone, è necessario che le nozioni appartengano in qualche maniera alla relazione. Ma di esse, quattro sono vere relazioni, onde le divine persone hanno relazione tra loro: la quinta nozione poi, cioè l' innascibilità, appartiene alla relazione, come negazione di relazione, poichè le negazioni si riducono al genere delle affermazioni e le privazioni al genere degli abiti, come il non uomo al genere dell' uomo e il non bianco al genere della bianchezza.

Nondimeno è a sapere che alcune delle relazioni, onde le persone hanno tra loro rapporti, sono nominate come la paternità e la figliazione, che propriamente significano la relazione: alcune poi innominate, cioè quelle onde il Padre e il Figlio si riferiscono allo Spirito Santo, e lo Spirito Santo a loro; ma in luogo di relazioni ci serviamo di nomi di origine, perocchè è manifesto che la comune spirazione e processione significano origine, e non relazioni che conseguono all' origine; locchè si può rilevare dalle relazioni di padre e di figlio. Chè la generazione significa l' origine attiva alla quale consegue la relazione di paternità. La natività poi significa la passiva di figlio, alla quale conseguita la relazione di figliazione. Parimenti dunque alla comune spirazione segue qualche relazione, ed anche alla processione. Ma poichè le relazioni sono innominate, ci serviamo di nomi degli atti invece di nomi delle relazioni.

CAPO LX.°

Sebbene le relazioni in Dio esistenti sieno quattro, nondimeno non sono che tre persone.

Ora si deve considerare che sebbene le relazioni sussistenti in Dio sieno le stesse persone divine, come superiormente è stato esposto; nondimeno non è necessario che sieno cinque, o quattro persone, secondo il numero delle relazioni, perocchè il numero consegue a qualche distinzione. Come l' uno è indivisibile, o indiviso, così la pluralità è divisibile, o divisa. Chè alla pluralità delle persone si richiede che le relazioni abbiano virtù distintiva per ragione di opposizione, poichè la formale distinzione non ha luogo se non per opposizione. Se dunque si considerano le predette relazioni, la paternità e la figliazione hanno tra loro relativa opposizione, onde che non si possono trovare nel medesimo supposto; per cui è necessario che la paternità e la figliazione sieno due persone sussistenti. L' innascibilità poi si oppone certamente alla figliazione, ma non alla paternità; onde che la paternità e l' innascibilità possono convenire ad una e medesima persona.

Parimenti: la comune spirazione non si oppone nè alla paternità, nè alla figliazione, nè anche alla innascibilità: onde che nulla vieta che la comune spirazione si trovi o nella persona del padre, o nella persona del figlio, perchè la comune spirazione non è persona sussistente separatamente dalla persona del padre e del figlio. Ma la pro-

cessione ha opposizione relativa alla comune spirazione. Laonde convenendo la comune spirazione al padre ed al figlio, è mestieri che la processione sia altra persona da quella del Padre e del Figlio.

Di qui si fa manifesto perchè Iddio non si dica quinario, per il numero quinario delle nozioni, ma si dica trino per il numero trinario delle persone: perocchè le cinque nozioni non sono cinque cose sussistenti, ma le tre persone sono tre cose sussistenti. Dunque sebbene ad una persona convengano più nozioni o proprietà, nondimeno una sola è quella che costituisce la persona. Chè non così si costituisce la persona quasi da molte proprietà composta; ma perchè la stessa proprietà relativa sussistente è persona. Dunque se si intendessero molte proprietà come separatamente per sè sussistenti, sarebbero allora molte persone e non una sola. È dunque necessario intendersi, che di molte proprietà o nozioni che convengono ad una sola persona quella che procede secondo l'ordine di natura costituisce la persona. Ma le altre s'intendono come inerenti alla persona già costituita. È dunque manifesto che la innascibilità non può essere prima nozione del Padre che costituisca la persona di lui; sia perchè niente viene costituito per negazione; sia perchè naturalmente l' affermazione precede la negazione. Ma la comune spirazione nell' ordine di natura presuppone la paternità e la figliazione, come la processione dell' amore la processione del verbo. Onde che nè la comune spirazione può essere la prima nozione di padre, nè tampoco di figlio. Rimane dunque che prima nozione di padre sia la paternità e di figlio la figliazione, e di Spirito Santo la sola processione è

nozione. Rimane dunque che tre sono le nozioni costituenti le persone; cioè la paternità, la figliazione e la processione; e che queste nozioni veramente debbano essere proprietà: perocchè è mestieri che quello che costituisce la persona convenga a quella sola persona; giacchè i principii di individuazione non possono convenire a più cose. Le predette tre nozioni si dicono dunque proprietà personali; quasi costituenti tre persone nel modo predetto. Le altre poi si dicono proprietà, o nozioni delle persone, e non già personali, perchè non costituiscono la persona.

CAPO LXI.°

Rimosse per l'intelletto le proprietà personali, non rimangono le ipostasi.

Di che anche si pare che rimosse per l'intelletto le proprietà personali, non rimangono le ipostasi. Nel risolvimento che si fa per l'intelletto, rimossa la forma, rimane il subbietto della forma, come rimossa la bianchezza rimane la superficie: rimossa la quale, rimane la sostanza: di cui rimossa la forma, rimane la materia prima: ma rimosso il soggetto nulla rimane. Ora le proprietà personali sono le stesse persone sussistenti; nè costituiscono le persone quasi sopravenienti a' suppositi preesistenti, perchè in Dio nulla può essere distinto di ciò che si dice assolutamente, ma solamente di ciò che è relativo. Rimane adunque che rimosse le proprietà personali per l'intelletto, non rimangono le ipostasi distinte; ma rimosse le nozioni non personali, rimangono le ipostasi distinte.

CAPO LXII.°

In che modo rimosse le proprietà personali per l'intelletto rimanga la essenza divina.

Se poi alcuno ricerchi, se rimosse le proprietà personali per l'intelletto, rimanga la essenza divina, si deve dire che in un modo rimane, ma in altro modo non rimane; poichè è dupplice la risoluzione che si fa per l'intelletto. L'una secondo l'astrazione della forma dalla materia: nel che si procede veramente da ciò che è più formale a ciò che è più materiale: perocchè quello che è primo soggetto, rimane da ultimo: ma l'ultima forma è rimossa da prima. L'altra risoluzione è secondo la astrazione dell'universale dal particolare, la quale in certo qual modo procede con ordine contrario; poichè primamente si rimovono le condizioni materiali individuanti, affinchè sia preso quello che è comune. Ora sebbene in Dio non vi sia materia e forma, nè l'universale e il particolare; vi è però il comune ed il proprio e il supposto alla natura comune. Imperocchè le persone si rapportano all'essenza, secondo il modo d'intendere, come i supposti proprii alla natura comune. Dunque secondo il primo modo di risoluzione che si fa per l'intelletto; rimosse le proprietà personali, che sono le stesse persone sussistenti, non rimane la natura comune; ma nel secondo modo rimane.

CAPO LXIII.°

Dell'ordine degli atti personali alle proprietà personali.

Ora dalle cose dette può essere manifesto quale sia l'ordine secondo l' intelletto degli atti personali alle proprietà personali. Chè le proprietà personali sono sussistenti persone, e la persona sussistente in qualsiasi natura agisce comunicando la sua natura in virtù della sua natura; poichè la forma della specie è il principio di generare il simile secondo la specie. Dunque gli atti personali appartenendo alla comunicazione della natura divina, è mestieri che la persona sussistente comunichi la natura comune in virtù della stessa natura. E da ciò due cose si possono dedurre: delle quali una è che la potenza generativa nel Padre sia la stessa natura divina: conciossiachè la potenza di fare qualche cosa, è il principio per la cui virtù qualche cosa si fa; l'altra è che l'atto personale, cioè la generazione, secondo il modo d' intendere, presuppone e la natura divina e la proprietà personale del Padre, che è la stessa ipostasi del Padre; sebbene tale proprietà, in quanto che è relazione, consegua all'atto. Onde che se nel Padre si attenda ciò che è sussistente persona, si può dire che genera perchè è padre; se poi si riguardi ciò che è della relazione, sembra che debba dirsi l'opposto, che è padre, perchè genera.

CAPO LXIV.°

In che modo faccia d'uopo ricevere la generazione rispetto al padre e rispetto al figlio.

È da sapersi però, che in altro modo è necessario ricevere l'ordine della generazione attiva alla paternità, in altro modo quello della generazione passiva, ossia della natività alla figliazione. Chè la generazione attiva presuppone per ordine di natura la persona del generante; ma la generazione passiva, ossia la natività per ordine di natura precede la persona genita, perchè la persona genita per la sua natività ha che sia. Cosicchè adunque la generazione attiva, secondo il modo d' intendere, presuppone la paternità secondo che è costitutiva della persona del padre; e la natività non presuppone la figliazione, secondo che è costitutiva della persona del figlio, ma, secondo il modo d'intendere, la precede nell'uno e nell'altro modo, cioè e secondo che è costitutiva della persona, e secondo che è relazione. E parimenti si deve intendere delle cose che appartengono alla processione dello Spirito Santo.

CAPO LXV.°

In che modo gli atti nozionali non differiscono dalle persone se non secondo ragione.

Ora dall'ordine assegnato tra gli atti nozionali e le proprietà nozionali, non intendiamo che

gli atti nozionali differiscano dalle proprietà personali secondo l'obbietto reale, ma solamente secondo il modo d'intendere. Imperocchè siccome l'intendere di Dio è lo stesso Dio intelligente, così anche la generazione del Padre è lo stesso padre generante, sebbene in diverso modo venga significato. Parimenti, sebbene una persona abbia più nozioni, nondimeno in essa non vi ha alcuna composizione. Chè l'innascibilità, essendo proprietà negativa non può formare alcuna composizione. E le due relazioni che sono nella persona del padre, cioè la paternità e la comune spirazione, sono certamente la stessa cosa secondo l'obbietto in quanto che si riferiscono alla persona del padre; poichè come la paternità è il padre, così anche la comune spirazione nel padre è padre e nel figlio è figlio. Ma differiscono secondo quelle cose alle quali si riferiscono; poichè per la paternità il Padre si riferisce al Figlio, per la comune spirazione allo Spirito Santo, e parimenti il Figlio per la figliazione al Padre e per la comune spirazione allo Spirito Santo.

CAPO LXVI.

Le proprietà relative sono la stessa divina essenza.

Ma è necessario che le stesse proprietà relative sieno la stessa divina essenza. Di vero le proprietà relative sono le stesse persone sussistenti. Ma la persona sussistente in Dio non può essere altro che la divina essenza, e l'essenza di-

vina è lo stesso Iddio, come di sopra è stato dimostrato. Onde che emerge che le proprietà relative sieno obbiettivamente la stessa cosa che la divina essenza.

Parimenti: tutto ciò che è in alcuna cosa fuori della sua essenza inerisce ad essa accidentalmente. Ma in Dio non può esservi alcuna cosa accidentale, come superiormente è dimostrato. Dunque le proprietà relative non sono altra cosa dalla divina essenza secondo l'obbietto.

CAPO LXVII.°

Le relazioni non sono esternamente affisse, come dissero i Porretani.

Nè si può dire che le proprietà predette non sieno nelle persone, ma sieno ad esse esterne, come insegnarono i Porretani. Perocchè le relazioni reali è necessario che sieno nelle cose riferite, la qual cosa è manifesta nelle creature, poichè sono relazioni reali in esse, come gli accidenti nei soggetti. Ma queste relazioni onde si distinguono in Dio le persone, sono relazioni reali, come di sopra è stato dimostrato. Dunque è necessario che sieno nelle persone divine, non già come accidenti; poichè anche altre cose che nelle creature sono accidentali, riferite a Dio, cadono dalla ragione di accidenti, come la sapienza e la giustizia ed altre cose simili, come di sopra è stato dimostrato.

Inoltre: in Dio non può esservi distinzione, se non per relazioni; poichè qualsiasi cosa che si dica in modo assoluto è comune. Se dunque le re-

lazioni sono esterne alle persone, non rimarrà nelle stesse persone alcuna distinzione. Dunque le proprietà relative sono nelle persone, per guisa però che sono le stesse persone ed anche la stessa essenza divina, come si dice che la sapienza e la bontà sono in Dio e sono lo stesso Iddio e la stessa essenza divina, come è stato dimostrato superiormente.

CAPO LXVIII.°

Degli effetti della Divinità e primamente dell' essere.

Queste cose adunque considerate, che appartengono all'unità della divina essenza e alla Trinità delle persone, resta da considerare gli effetti della Trinità. Ora il primo effetto di Dio nelle cose è lo stesso essere che ogni effetto presuppone e su cui si fonda. Di vero è d' uopo che ogni cosa che in qualche modo è, debba essere da Dio, poichè in ogni cosa ordinata comunemente si rinviene che ciò che è primo e perfettissimo in un ordine di cose, è causa di quelle cose che sono di poi in quell'ordine; come il fuoco, che è massimamente caloroso, è causa del calore negli altri corpi caldi. Perocchè sempre le cose imperfette dalle perfette hanno origine, come i semi dagli animali e dalle piante. Ora è stato dimostrato di sopra, che Iddio è il primo e il perfettissimo ente; onde che è necessario che sia causa di essere a tutte le cose che hanno l'essere.

Di più: tutto ciò che ha qualche cosa per partecipazione, si riduce a quello che ha quella cosa per

essenza, come a principio e a causa, così il ferro infocato partecipa del calore da ciò che è fuoco per la sua essenza. Ora è stato dimostrato che Dio è lo stesso suo essere; onde che l'essere gli compete per la sua essenza, ma alle altre cose conviene per partecipazione; poichè di nessun altra cosa l'essenza è il suo essere; perchè l'essere assoluto e per se sussistente non può essere se non uno, come di sopra fu dimostrato. Dunque è necessario che Iddio sia causa dell' esistenza a tutte le cose che sono.

CAPO LXIX.°

Dio nel creare le cose non presuppone la materia.

La qual cosa poi addimostra che Dio nel creare le cose non preesige la materia onde possa operare. Che nessun agente preesige per la sua azione ciò che per la sua azione produce; ma solamente preesige quelle cose che colla sua azione non può produrre. L'edificatore preesige le pietre e i legnami per la sua opera, perchè coll'opera sua non può produrle: produce poi la cosa nell'agire, ma non la presuppone. È dunque necessario che la materia sia prodotta dall' azione di Dio, essendo stato dimostrato che ogni cosa che in qualche maniera esiste, abbia per causa Dio della sua esistenza. Si conchiude dunque che Dio nell'agire non presuppone la materia.

Inoltre: l' atto naturalmente è anteriore alla potenza; onde che principalmente gli compete la ragione di principio. Ora ogni principio che nel creare presuppone altro principio, in modo se-

condario ha ragione di principio. Iddio dunque essendo principio delle cose come atto primo, e la materia essendo ente in potenza, è cosa sconveniente che Iddio nell'agire presupponga la materia.

Parimenti: quanto più una causa è universale, tanto più l'effetto di lei è universale. Imperocchè le cause particolari appropriano gli effetti delle cause universali a qualche cosa determinata: la quale determinazione sta all'effetto universale, come l'atto alla potenza. Ogni causa dunque che pone in atto qualche essere, presupposto ciò che è in potenza a quell'atto, è causa particolare rispetto a qualche causa più universale. Ma ciò non conviene a Dio, essendo egli causa prima, come è stato di sopra dimostrato. Non preesige dunque la materia per la sua azione. È dunque proprio di lui produrre le cose dal niente all' essere, che vale creare; e quindi è che la fede cattolica confessa lui essere Creatore.

CAPO LXX.°

Il creare a Dio solamente conviene.

Da ciò si fa anche manifesto che a Dio solo conviene essere creatore. Imperocchè il creare conviene a quella causa che non ne presuppone altra più universale, come dal detto è chiarito. Ma ciò conviene al solo Iddio. Dunque egli solo è creatore.

Parimenti: quanto più la potenza è rimota dall'atto, tanto maggiore deve essere la virtù per cui si riduce all'atto. Ma per quanto grande sia la distanza della potenza dall'atto, rimane sempre maggiore la distanza, se la stessa potenza venga

sottratta. Creare dunque qualche cosa dal niente richiede una virtù infinita. Ma Dio solo è di infinita virtù, essendo d'infinita essenza. Dunque Dio solamente può creare.

CAPO LXXI.°

La diversità della materia non è cagione della diversità nelle cose.

Or dalle cose dimostrate si par chiaro, che la ragione della diversità nelle cose non è la diversità della materia. Conciossiachè sia stato dimostrato che la materia non si presuppone all'azione divina, onde dà l'essere alle cose. La causa della diversità delle cose non è dalla materia se non secondo che la materia si preesige alla produzione delle cose, cioè affinchè secondo la diversità della materia sieno introdotte diverse forme. Non è dunque cagione la materia della diversità nelle cose da Dio prodotte.

Inoltre: secondo che le cose hanno l' essere, così hanno pluralità e unità: chè una cosa qualsiasi secondo che è ente, è anche una. Ma non hanno l'essere le forme per la materia, ma piuttosto la materia per le forme, poichè l'atto è più nobile della potenza; e quello per cui qualche cosa è, è d'uopo che sia migliore. Le forme dunque non sono diverse per ciò che competano a diverse materie, ma le materie sono diverse per ciò che competono a diverse forme.

CAPO LXXII.°

In che modo Iddio ha prodotto cose diverse e in che modo è avvenuta la pluralità delle cose.

Se poi le cose in questo modo stanno all'unità e alla moltiplicità, come stanno all' essere, e tutto l' essere delle cose dipende da Dio, come fu dimostrato; è mestieri che la cagione della pluralità delle cose sia da Dio. La qual cosa invero in che modo avvenga, si deve considerare. Imperocchè è necessario che ogni agente agisca a sua somiglianza, secondo che è possibile. Ma non era possibile che le cose prodotte da Dio conseguissero la somiglianza della divina bontà in quella semplicità secondo la quale si trova in Dio. Onde che fu d'uopo che quello che è uno e semplice fosse rappresentato nelle cose create in modo diverso e dissimile. Fu dunque necessario che vi fosse diversità nelle cose da Dio prodotte, affinchè la diversità delle cose secondo il suo modo imitasse la divina perfezione.

Parimenti: ogni cosa prodotta è finita; poichè infinita è l'essenza di Dio solamente, come è stato dimostrato. Ma qualsiasi cosa finita diventa maggiore coll'addizione di altra cosa. Fu dunque miglior cosa che vi fosse diversità nelle cose create, affinchè così vi fossero più beni, di quello che vi fosse un genere soltanto di cose prodotte da Dio: poichè è proprio dell'ottimo fare cose ottime. Fu dunque cosa a Dio conveniente che nelle cose producesse la diversità.

CAPO LXXIII.°

Della diversità, grado e ordine delle cose.

Fu poi necessario che si instituisse la diversità nelle cose con certo ordine, che cioè alcune fossero più nobili delle altre. Imperocchè spetta all'abbondanza della divina bontà comunicare la similitudine della sua bontà alle cose create, per quanto è possibile. Dio poi non solamente è buono in sè, ma eccelle eziandio in bontà le altre cose e le adduce a bontà. Affinchè dunque fosse più perfetta la simiglianza delle cose create a Dio, fu necessario che alcune cose fossero costituite migliori di altre e che alcune agissero sopra altre inducendole a perfezione. Ora la prima diversità delle cose consiste principalmente nella diversità delle forme, e la formale diversità consiste nella contrarietà. Imperocchè il genere si divide in diverse specie con differenze contrarie. È poi necessario che l'ordine sia nella contrarietà, perchè l'una cosa de' contrarii è sempre più perfetta. Dunque è necessario che la diversità delle cose sia stata instituita da Dio con certo ordine, cioè affinchè alcune cose sieno più nobili di altre.

CAPO LXXIV.°

In che modo alcune delle cose create hanno più di potenza, meno di atto, alcune viceversa.

Ma poichè ciascheduna cosa intanto è nobile e perfetta, in quanto si avvicina alla similitudine divina; Dio poi è atto puro senza mistione di potenza; è necessario che quelle cose che sono supreme negli enti, abbiano più essere in atto e meno di potenza: quelle poi che sono inferiori abbiano più essere in potenza. Ora si deve considerare in che modo questo avvenga.

Essendo Iddio sempiterno ed incommutabile nel suo essere, sono infime nelle cose quelle che meno ritraggono della similitudine divina, che sono soggette alla generazione e corruzione, che talvolta sono e talvolta non sono. E poichè l' essere segue alla forma della cosa, sono veramente quando hanno la forma, ma cessano di essere quando della forma sono prive. È dunque mestieri che in esse vi sia qualche cosa che possa talvolta avere la forma e talvolta esserne priva, ciò che diciamo materia. Tali cose dunque che sono infime in natura è d' uopo che sieno composte di materia e di forma. Ma quelle che sono supreme negli enti creati, sono vicinissime alla similitudine del divino essere, nè in esse vi ha potenza ad essere e a non essere: ma hanno conseguito da Dio per creazione l'essere sempiterno. Ma questo stesso che è per la materia, essendo in potenza all'essere che è per la

forma, sì fatti enti nei quali non vi è la potenza ad essere e al non essere, non sono composti di materia e di forma; ma sono soltanto forme sussistenti nel loro essere che ricevettero da Dio. È dunque necessario che queste sostanze incorporee sieno incorruttibili; poichè in ogni cosa corruttibile vi ha la potenza al non essere. Ma in quelle non vi ha, come è stato detto. Dunque sono incorruttibili.

Parimenti: nessuna cosa si corrompe se non per la separazione della forma da essa, poichè l' essere consegue sempre alla forma: ma siffatte sostanze, essendo forme sussistenti, non possono separarsi dalle loro forme e così non possono perdere l' essere. Dunque sono incorruttibili.

Ma sonvi tra le une e le altre delle predette cose alcune medie nelle quali, sebbene non siavi la potenza ad essere e al non essere vi è però in esse la potenza all' ubi. Tali poi sono i corpi celesti che non soggiacciono a generazione e a corruzione, poichè in essi non si rinvengono contrarietà, e nondimeno sono mutabili secondo il luogo; così pure si trova in alcuni la materia come anche il moto; conciossiachè il moto sia l' atto di ciò che esiste in potenza. Sì fatti corpi hanno dunque la materia non soggetta a generazione e corruzione, ma solamente a mutazione di luogo.

CAPO LXXV.°

Si dimostra che sonvi alcune sostanze intellettuali le quali si dicono immateriali.

Ora le predette sostanze cui diciamo immateriali, è necessario che sieno anche intellettuali; poichè da ciò che alcuna cosa è immune da materia si desume che è intellettuale. La qual cosa dallo stesso modo d' intendere si può conoscere. Conciossiachè l' intelligibile in atto e l' intelletto in atto sieno la stessa cosa. È poi chiaro che qualche cosa è intelligibile in atto per ciò che è separata dalla materia; poichè non possiamo avere intellettuale cognizione delle cose materiali, se non per astrazione dalla materia. Onde che è d' uopo fare il medesimo giudizio sull' intelletto, vale a dire che le cose che sono immateriali, sieno intellettuali.

Parimenti: le sostanze immateriali sono prime e supreme negli enti; poichè l' atto è prima della potenza. Ora ad ogni cosa l' intelletto appare superiore, perchè si serve delle cose corporee come di strumenti. È dunque necessario che le sostanze immateriali sieno intellettuali.

Di più: quanto più alcune cose sono nobili negli enti, altrettanto si sollevano alla divina similitudine. Imperocchè vediamo che alcune cose di grado infimo partecipano alla divina somiglianza in quanto all' essere solamente, come le inanimate: alcune poi in quanto all' essere ed al vivere come le piante, altre ancora in quanto al sentire

come gli animali. Ma il supremo modo è per l'intelletto ed è massimamente a Dio conveniente. Dunque supreme sono le creature intellettuali, e poichè esse tra le altre creature s' accostano di più alla similitudine di Dio, perciò si dicono fatte ad immagine di Dio.

CAPO LXXVI.°

Si dimostra in che modo tali sostanze sono libere.

Per ciò si dimostra che sono libere d'arbitrio. Chè l' intelletto non opera od appetisce senza un giudizio, come le cose inanimate; nè il giudizio dello intelletto proviene da naturale impeto, come nei bruti, ma dalla propria apprensione, poichè l'intelletto conosce, e il fine, e ciò che al fine conduce, e l'abitudine di una cosa ad un' altra; e per ciò esso può esser causa del suo giudizio onde appetisca e faccia qualche cosa pel fine. Diciamo poi libero quello che è causa di se stesso. Dunque l' intelletto appetisce ed opera con libero giudizio, che equivale ad esser libero di arbitrio. Dunque le supreme sostanze sono libere d' arbitrio.

Inoltre: è libera quella cosa che non è obbligata ad alcun che determinato, ma l'appetito della sostanza intelligente non è obbligato ad alcun bene determinato, poichè segue l'apprensione dello intelletto, che è di un bene in genere. Dunque l' appetito della sostanza intelligente è libero, come quello che comunemente si riferisce a qualsiasi bene.

CAPO LXXVII.°

Si dimostra che in esse sostanze vi ha ordine e grado secondo la perfezione della natura.

Ma siccome queste sostanze intelligenti per certo grado si prepongono ad altre sostanze, così è anche necessario che esse sostanze differiscano per alcuni gradi tra loro. Imperocchè non possono tra loro differire per materiale differenza, essendo prive di materia. Laonde se in esse vi ha pluralità, è necessario che sia causata da distinzione formale, che costituisce diversità di specie. Ma in quelle cose che vi ha diversità di specie, è necessario considerare in esse un certo grado ed ordine; di cui la ragione è che come nei numeri l' addizione o la sottrazione dell' unità varia la specie, così per l' addizione e la sottrazione delle differenze si rinvengono le cose naturali di specie diverse; come ciò che è soltanto animato differisce da quello che è animato e sensibile; e ciò che è animato e sensibile soltanto, da ciò che è animato sensibile e razionale. È dunque necessario che le predette sostanze immateriali sieno distinte secondo alcuni gradi ed ordini.

CAPO LXXVIII.°

Si dimostra in qual maniera vi sia in esse ordine e grado nell' intendere.

E poichè secondo il modo della sostanza della cosa è il modo dell' operazione, è necessario

che le superiori di esse più nobilmente intendano, come quelle che hanno forme intelligibili e virtù più universali e più unite. Le inferiori poi sieno più deboli nell' intendere ed abbiano forme più moltiplicate e meno universali.

CAPO LXXIX.°

Si dimostra che la sostanza per cui l' uomo intende è l' infima nel genere delle sostanze intellettuali.

Conciossiachè non si possa nell' ordine delle cose procedere all' infinito, come si può rinvenire la suprema nelle predette sostanze la quale si avvicini moltissimo a Dio, così è necessario che si rinvenga l' infima la quale si avvicini massimamente alla materia corporea; e ciò può essere in tal modo manifesto. Imperciocchè l'intendere conviene all' uomo sopra gli altri animali; poichè è noto che l' uomo solo considera gli universali e le abitudini delle cose e le cose stesse immateriali, che solamente intendendo si percepiscono. Ora è impossibile che l' intendere sia atto esercitato per organo corporeo, come la visione si esercita per l' occhio. Chè è necessario che ogni strumento della virtù conoscitiva vada privo di quel genere di cose che per quello si conosce; come la pupilla è priva dei colori di sua natura, così si conoscono i colori inquantochè le specie dei colori si ricevono nella pupilla; ma il recipiente deve essere denudato da ciò che si riceve. Ora l' intelletto è conoscitivo di tutte le nature sensibili. Se dun-

que conoscesse per l' organo corporeo, sarebbe d' uopo che quell' organo fosse denudato da ogni natura sensibile, ciò che è impossibile.

Parimenti: ogni ragione conoscitiva si conosce in quel modo onde la specie della cosa conosciuta è presso di essa, poichè questa è a lei principio di conoscere. Ora l' intelletto conosce le cose immaterialmente, anche quelle che nella loro natura sono materiali, astraendo la forma universale dalle condizioni materiali individuanti. È dunque impossibile che la specie della cosa cognita si trovi nell' intelletto materialmente. Dunque non si riceve nell' organo corporeo, poichè ogni organo corporeo è materiale. La stessa cosa appare chiara anche da questo che il senso s' indebolisce e si corrompe da sensibili straordinarii, come l' udito dai grandi suoni e la vista da cose luminosissime; la qual cosa accade perchè si dissolve l' armonia dell' organo. Ma l' intelletto si fortifica vieppiù dalla eccellenza degl' intelligibili; poichè chi intende le cose più alte degli intelligibili, non meno, ma è più atto ad intendere le altre cose. Se dunque l' uomo si trova intelligente e l' intendere dell'uomo non è per l' organo corporeo, è necessario che vi sia qualche sostanza incorporea per la quale l' uomo intenda. Conciossiachè quella cosa che può operare senza corpo, anche la sostanza di lei può non dipendere dal corpo. Di vero tutte le virtù e forme che per se stesse non possono sussistere senza il corpo, non possono avere operazioni senza il corpo. Il calore non riscalda per se stesso, ma il corpo pel calore. Dunque questa sostanza incorporea per la quale l' uomo intende è l' infima nel genere delle

sostanze intellettuali e massimamente vicina alla materia.

CAPO LXXX.°

Della differenza dell'intelletto e del modo d' intendere.

Essendo poi l' essere intelligibile sopra l' essere sensibile, come l' intelletto sopra il senso; e quelle cose che sono inferiori negli enti imitando secondo che possono, le superiori, come i corpi generabili e corruttibili imitano in qualche modo la circolazione dei corpi celesti; è mestieri che anche le cose sensibili abbiano a loro modo somiglianza colle intelligibili; e così dalla similitudine delle cose sensibili comechessia possiamo venire alla notizia delle cose intelligibili. V' ha poi nelle cose sensibili alcunchè quasi supremo che è l' atto, cioè la forma; ed alcunchè infimo che è soltanto potenza, vale a dire la materia, ed alcunchè medio, cioè il composto della materia e della forma. Così anche si deve considerare nell'essere intelligibile. Imperocchè il supremo intelligibile è atto puro, che è Dio: le sostanze poi intellettuali altre hanno qualche cosa di atto e di potenza secondo l' essere intelligibile; l' infima poi delle sostanze intellettuali per la quale l' uomo intende, è come in potenza soltanto nell' essere intelligibile. Ciò rende testimonianza che l' uomo si trova da principio soltanto intelligente in potenza e di poi a poco a poco si riduce all' atto, e quindi è che quella cosa per cui l' uomo intende si chiama intelletto possibile.

CAPO LXXXI.°

Si dimostra che l'intelletto possibile nell'uomo riceve le forme intelligibili dalle cose sensibili.

Ma poichè, come è stato detto, quanto più una sostanza intellettuale è nobile, altrettanto universali ha le forme intelligibili; consegue che l'intelletto umano, che dicemmo possibile, tra le altre intellettuali sostanze abbia forme meno universali e che quindi riceva le forme intelligibili dalle cose sensibili.

Questa cosa può essere manifesta anche a chi la considera altrimenti; poichè è necessario che la forma sia proporzionata a chi la riceve. Siccome poi l' intelletto umano possibile fra tutte le sostanze intellettuali è più vicino alla materia corporea, così è d' uopo che le forme intelligibili di esso alle cose materiali sieno vicinissime.

CAPO LXXXII.°

Si dimostra che l' uomo ha bisogno delle potenze sensitive per intendere.

Si deve poi considerare che le forme nelle cose corporee sono particolari ed hanno l' essere materiale: ma nell' intelletto sono universali ed immateriali. La qual cosa è dimostrata dal modo di intendere. Chè intendiamo universalmente ed immaterialmente; ma il modo d' intendere è mestieri che risponda alle specie intelligibili ,per le

quali intendiamo. È dunque necessario, non potendosi giungere da un estremo ad un altro estremo se non per un mezzo, vo' dire che le forme dalle cose corporee pervengano allo intelletto per alcuni mezzi. Ora tali sono le potenze sensitive, le quali ricevono le forme delle cose materiali senza la materia. Perocchè si forma nell' occhio la specie della pietra, ma non la materia: però si ricevono nelle potenze sensitive le forme delle cose in particolare, poichè colle potenze sensitive non conosciamo che i particolari. Fa dunque mestieri che l' uomo affinchè possa intendere, abbia anche i sensi; e di ciò è indizio che a chi manca un senso, manca la scienza dei sensibili che si comprendono sotto quel senso; come il cieco nato non può avere la scienza dei colori.

CAPO LXXXIII.°

Si dimostra che si deve ammettere l' intelletto agente.

Di qui si rende manifesto che la scienza delle cose nel nostro intelletto non viene causata per partecipazione od influenza di alcune forme per sè sussistenti intelligibili in atto, come ammisero i Platonici ed alcuni altri che li seguono; ma l'intelletto l' acquista dalle cose sensibili col mezzo de' sensi. Ma nelle potenze sensitive le forme delle cose essendo particolari, come è stato detto, non sono intelligibili in atto, ma soltanto in potenza; poichè l' intelletto non intende se non gli universali. Ma ciò che è in potenza non si riduce

in atto se non v'ha qualche agente. È dunque necessario che siavi qualche agente il quale renda intelligibili in atto le specie esistenti nelle potenze sensitive. Ora ciò non può fare l'intelletto possibile, poichè esso è piuttosto in potenza alli intelligibili che formativo dei medesimi. È dunque necessario ammettere altro intelletto il quale renda in atto la specie intelligibile in potenza, come il lume che fa essere visibili in atto i colori visibili in potenza; e questo intelletto lo diciamo agente, che non sarebbe necessario ammettere, quando le forme delle cose fossero intelligibili in atto, come ammisero i Platonici.

Così adunque per intendere, dapprima ci è necessario l' intelletto possibile il quale è ricettivo delle specie intelligibili; di poi l' intelletto agente che riduce gli intelligibili in atto. Essendo poi l' intelletto possibile divenuto già per le specie intelligibili perfetto, si chiama intelletto in abito; conciossiachè abbia già le specie intelligibili, per guisa che di esse possa valersi quando vorrà, come di mezzo in certo modo tra la potenza pura e l' atto completo. Avendo poi le predette specie in atto completo, si chiama intelletto in atto. Imperocchè così in atto intende le cose, essendo divenuta la specie forma dell' intelletto possibile, perciò si dice che l' intelletto in atto è l' inteso in atto.

CAPO LXXXIV.°

Si dimostra che l' anima umana è incorruttibile.

È anche necessario, secondo le cose premesse, che l' intelletto onde l' uomo intende, sia incorruttibile. Chè qualsiasi cosa opera nella maniera secondo la quale ha l' essere. Ora l' intelletto ha un' operazione nella quale non comunica il corpo, come è stato dimostrato. Ondechè è chiaro che opera per se stesso. Dunque è una sostanza sussistente nel suo essere. Ma è stato disopra dimostrato, che le sostanze intellettuali sono incorruttibili. Dunque l' intelletto onde l' uomo intende è incorruttibile.

Inoltre: il soggetto proprio della generazione e corruzione è la materia. Intanto dunque una cosa non soggiace a corruzione, in quanto si eleva sopra la materia; poichè quelle cose che sono composte di materia e di forma sono per sè corruttibili: ma le forme materiali sono corruttibili per accidente e non per se stesse. Al contrario le forme immateriali che eccedono la proporzione della materia sono del tutto incorruttibili. Ora l' intelletto secondo la sua natura si eleva onninamente sopra la materia, come lo dimostra la sua operazione; poichè non intendiamo qualche cosa se non perchè la separiamo dalla materia. Dunque l' intelletto secondo la sua natura è incorruttibile.

Parimenti: non può darsi corruzione senza contrarietà; poichè niente vien corrotto se non dal suo contrario. Ondechè i corpi celesti nei quali

non vi ha contrarietà sono incorruttibili. Ma la contrarietà è lontana dalla natura dell' intelletto in tanto che quelle cose che per sè sono contrarie, nell' intelletto nol sono: chè la ragione intelligibile dei contrarii è una sola, perchè per una cosa s' intende l' altra. È dunque impossibile che l'intelletto sia corruttibile.

CAPO LXXXV.°

Dell' unità dell' intelletto possibile.

Ma forse taluno dirà che l' intelletto è certamente incorruttibile, ma è uno in tutti gli uomini, e così ciò che rimane dopo la corruzione di tutti gli uomini, non è se non una cosa sola. Che poi l' intelletto sia uno soltanto in tutti, in molte maniere si può dimostrare.

Dapprima da parte dell' intelligibile: poichè se l' intelletto altro è in me, altro in te, sarà mestieri che altra sia la specie intelligibile in me ed altra in te, e per conseguenza altro l' inteso che intendo io ed altro quello che tu. Sarà dunque la la cosa intesa moltiplicata secondo il numero degli individui e così non sarà universale, ma individuale. Di che pare seguire che non sia intesa in atto, ma soltanto in potenza, poichè le intenzioni individuali sono intelligibili in potenza non in atto.

Di poi: poichè essendo stato dimostrato che l' intelletto è una sostanza sussistente nel suo essere, e le sostanze intellettuali molte di numero non essendo in una specie sola, come di sopra è stato anche dimostrato; segue che se altro è l'intelletto in me ed altro in te secondo il numero,

sia anche altro di specie; e così io e tu non siamo della medesima specie.

Parimenti: tutti gli individui comunicando nella natura della specie, è mestieri che si ponga fuori della natura della specie qualche cosa, secondo che gli individui si distinguono tra loro. Se dunque in tutti gli uomini vi è un solo intelletto secondo la specie e molti secondo il numero, bisogna porre qualche cosa che faccia differire di numero un intelletto dall' altro. Ma questa cosa non può appartenere alla sostanza dell' intelletto; conciossiachè l' intelletto non sia composto di materia e di forma. Di che segue che ogni differenza che si potesse ammettere secondo che appartiene alla sostanza dell' intelletto, sia differenza formale e diversificante la specie. Resta dunque che l' intelletto di un uomo non possa essere diverso di numero dall' intelletto di altro, se non per la diversità dei corpi. Corrotti dunque i corpi diversi sembra che non rimangano molti intelletti, ma uno soltanto.

Ora appare evidente che ciò è impossibile. Per dimostrarlo si deve procedere come si procede contro coloro che negano i principii. Poniamo qualche cosa che in nessun modo si possa negare. Poniamo dunque che quest' uomo, puta Socrate o Platone, intenda: che rispondendo non potesse negare, se non intendesse doversi negare. Dunque col negare afferma, poichè l' affermare e il negare è proprio di chi intende. Ora se quest' uomo intende, è necessario che quella cosa per la quale intende formalmente sia la forma di lui, perchè niente agisce, se non secondochè è in atto. Quella cosa dunque onde l' agente opera è l' atto di lui;

come il calore onde il corpo caldo riscalda. L'intelletto dunque pel quale l' uomo intende è la forma di questo uomo e per la stessa ragione di quello. Ma è impossibile che la forma medesima di numero sia di cose diverse secondo il numero; poichè di diverse cose secondo il numero non è il medesimo essere. Qualsiasi cosa ha l' essere per la sua forma. È dunque impossibile che l'intelletto onde l' uomo intende sia uno solo in tutti.

Ora alcuni conoscendo la difficoltà di questo ragionamento, si sforzano trovare una via per superarla. Imperciocchè dicono che l' intelletto possibile di cui si è parlato di sopra riceve le specie intelligibili onde diviene in atto. Le specie poi intelligibili sono in certo qual modo nei fantasmi. Dunque in quanto la specie intelligibile è nell'intelletto possibile e nei fantasmi che sono in noi, intanto l' intelletto possibile si continua e si unisce con noi per guisa che così per esso possiamo intendere.

Ma questa risposta è del tutto nulla: primo perchè la specie intelligibile secondo che è nei fantasmi è soltanto intesa in potenza; secondo che poi è nell' intelletto possibile, è intesa in atto. Dunque secondo che è nell' intelletto possibile non è nei fantasmi, ma piuttosto astratta dai fantasmi. Dunque nessuna unione rimane dell'intelletto possibile con noi. Di poi dato che siavi qualche unione, non basterebbe però a farci intelligenti. Di vero dall' essere la specie di alcuna cosa nell' intelletto non segue che intenda se stesso, ma che sia inteso, poichè la pietra non intende, sebbene la specie di lei sia nell' intelletto possibile. Dunque dall'essere nell'intelletto possibile le specie dei fantasmi

che sono in noi non segue che noi siamo intelligenti, ma piuttosto che noi siamo intesi, o meglio i fantasmi che sono in noi.

Ma questa cosa più evidente apparisce se taluno consideri il confronto che fa Aristotile nel 3.° dell' Anima, dicendo, che l' intelletto sta ai fantasmi, come la vista ai colori. Di vero è cosa manifesta che dall' essere nella vista le specie dei colori che sono nella parete, non segue che la parete vegga, ma piuttosto che sia veduta. Dunque anche dal presentarsi nell'intelletto le specie dei fantasmi che sono in noi, non segue che noi siamo intelligenti, ma che siamo intesi. Di più, se noi per l' intelletto formalmente intendiamo, è necessario che lo stesso intendere dell' intelletto sia l' intendere dell' uomo, come lo stesso è il riscaldamento del fuoco e del calore. Se dunque è il medesimo di numero l' intelletto in me ed in te, segue per necessità che rispetto al medesimo intelligibile sia lo stesso l' intendere mio e il tuo, cioè mentre insieme intendiamo qualche identica cosa; ciò che è impossibile: poichè non può essere una ed identica l' operazione di diversi operanti. È dunque impossibile che uno solo sia in tutti l' intelletto. Segue dunque che se l' intelletto è incorruttibile, come è stato dimostrato, che distrutti i corpi, rimangano più intelletti secondo il numero degli uomini.

Ora quelle difficoltà che in contrario si obbiettano, facilmente si possono risolvere. Imperocchè la prima ragione è in molti modi mancante. In primo luogo concediamo che la cosa intesa da tutti gli uomini sia la medesima. Dico poi inteso ciò che è obbietto dell'intelletto, poichè l'ob-

bietto dell' intelletto non è la specie intelligibile, ma l' essenza, o quiddità della cosa. Imperocchè le scienze intellettuali non sono tutte di specie intelligibili, ma sono di nature delle cose; come anche l' obbietto della vista è il colore, non la specie del colore che è nell' occhio. Dunque sebbene sieno molti gli intelletti dei diversi uomini, nondimeno non è se non uno l' inteso presso tutti, come uno è il colorato che è veduto da diversi che lo guardano. In secondo luogo perchè non è necessario se qualche cosa è individuale che sia l' inteso in potenza e non in atto; ma ciò è vero soltanto in quelle cose che si individualizzano per la materia: chè è necessario che quello che è inteso in atto sia immateriale. Onde che le sostanze immateriali sebbene alcune sieno individui per sè esistenti, sono nondimeno intese in atto. Onde anche le specie intelligibili, che sono immateriali, sebbene sieno altre di numero in me ed in te, non perciò cessano di essere intelligibili in atto; ma l' intelletto intendendo per esse, il suo obbietto si riflette sopra sè stesso, intendendo il suo stesso intendere e la specie onde intende. Di poi si deve considerare che se si ammette un solo intelletto di tutti gli uomini, rimane la stessa difficoltà; perchè rimane ancora la moltitudine degli intelletti, essendo molte le sostanze separate intelligenti, e così seguirebbe secondo la loro ragione che le cose intese fossero diverse secondo il numero, e per conseguenza individuali, e non intese nell' atto primo. È dunque chiaro che la premessa ragione se avesse qualche valore torrebbe semplicemente la pluralità degli intelletti e non solamente negli uomini. Il perchè essendo falsa

questa conclusione, è manifesto che il ragionamento non conchiude per necessità.

La seconda ragione si risolve facilmente, se alcuno considera la differenza dell' anima intellettiva rapporto alle sostanze separate. Chè l' anima intellettiva per la natura della sua specie ha di proprio che sia unita a qualche corpo come forma; onde anche nella definizione dell' anima cade il corpo, e perciò secondo l' abitudine a diversi corpi diversificano le anime secondo il numero; la qual cosa non avviene nelle sostanze separate.

Di che si fa anche manifesto in qual modo si debba risolvere la terza ragione. Chè l' anima intellettiva per la natura della sua specie non ha il corpo parte di sè, ma l' unibilità ad esso. Ondechè per questo che è unibile a diversi corpi diversifica secondo il numero, la qual cosa rimane anche nelle anime, distrutti i corpi; poichè sono unibili a corpi diversi sebbene in atto non unite.

CAPO LXXXVI.°

Dell' intelletto agente che non è uno in tutti.

Ma vi furono alcuni i quali sebbene concedessero che l' intelletto possibile diversificasse negli uomini; nondimeno posero che l' intelletto agente fosse uno rispetto a tutti. La quale opinione invero, sebbene sia più tollerabile che la precedente, nondimeno con somiglianti ragioni si può confutare. Conciossiachè l' azione dell' intelletto possibile sia quella di ricevere le cose intese e di intenderle; quando l' azione dell' intelletto agente è quel-

la di renderle intese in atto astraendole. Ora l'una e l' altra cosa conviene a quest' uomo; poichè quest' uomo, come Socrate o Platone, riceve le intellezioni e le astrae, ed astratte le intende. È dunque mestieri che tanto l' intelletto possibile quanto l' intelletto agente si unisca a quest' uomo come forma, e così è d' uopo che l' uno e l' altro si moltiplichi di numero secondo il numero degli uomini.

Parimenti: è mestieri che l' agente ed il paziente sieno tra loro proporzionati, come la materia e la forma; poichè la materia viene resa in atto dall' agente e quindi avviene che a ciascuna potenza passiva risponda una potenza attiva del proprio genere. L'intelletto poi agente sta al possibile come la potenza attiva alla passiva, come dalle cose dette è manifesto. È dunque forza che l' uno e l' altro sieno di un genere solo. Non essendo dunque l' intelletto possibile secondo l' essere separato da noi, ma unito a noi come forma, e moltiplicandosi secondo la moltitudine degli uomini, come è stato dimostrato, è necessario che anche l' intelletto agente sia qualche cosa a noi unita formalmente e si moltiplichi secondo il numero degli uomini.

CAPO LXXXVII.°

Si dimostra che l' intelletto possibile e l' agente hanno fondamento nell' essenza dell' anima.

Unendosi dunque formalmente a noi l' intelletto possibile e l' agente, è mestieri dire che e-

glino convengano nella medesima essenza dell' anima. Chè tuttociò che ad alcuna cosa si unisce formalmente, le si unisce a modo di forma sostanziale, o a modo di forma accidentale. Se dunque l' intelletto possibile e l'agente si uniscono all'uomo a modo di forma sostanziale, non essendovi di una cosa unica se non una sola forma sostanziale, è necessario affermare che l' intelletto possibile e l' agente convengano nella sola essenza della forma, la quale è l'anima. Se poi si uniscono all' uomo a modo di forma accidentale è chiaro che nè l' uno nè l' altro può essere accidentale al corpo; e da che le loro operazioni avvengono senza l' organo corporeo, come di sopra fu dimostrato, segue che l' uno e l' altro di loro sia accidentale all' anima. Ora non vi ha in un uomo se non un' anima sola. È dunque necessario che l' intelletto agente e possibile convengano nell' unica essenza dell' anima.

Parimenti: ogni azione che è propria di una specie deriva da' principii che conseguono alla forma che determina la specie. Ora l' intendere è una operazione propria della specie umana. È dunque necessario che l' intelletto agente e possibile, che sono principii di questa operazione, come è stato dimostrato, conseguano all' anima umana, dalla quale l' uomo ha la specie. Ma non così conseguono ad essa quasi procedenti da essa nel corpo, perchè, come è stato dimostrato, la predetta operazione ha luogo senza l' organo corporeo. Chè di chi è la potenza di lui è anche l' azione.

Resta dunque che l' intelletto possibile e l'agente convengano nell' unica essenza dell'anima.

CAPO LXXXVIII.°

In qual modo queste due potenze convengano nell' essenza dell' anima.

Ma resta a considerare in che modo questa cosa possa essere. Imperocchè sembra che intorno a ciò nasca qualche difficoltà; poichè l' intelletto possibile è in potenza a tutti gli intelligibili e l'intelletto agente fa sì che gli intelligibili in potenza sieno intelligibili in atto e così è d' uopo che si paragoni a quelli come l' atto alla potenza. Ora non sembra possibile che la stessa cosa sotto lo stesso rapporto sia in potenza ed in atto. Così pare dunque impossibile che l' intelletto possibile e l' agente convengano nella sostanza dell' anima. Ora questo dubbio facilmente si scioglie, se alcuno considera in qual modo l' intelletto possibile sia in potenza rispetto agli intelligibili e in qual modo l' intelletto agente li faccia essere in atto. Imperocchè l'intelletto possibile è in potenza agli intelligibili secondo che non ha nella sua natura alcuna determinata forma delle cose sensibili, come la pupilla è in potenza a tutti i colori. Dunque in quanto i fantasmi astratti dalle cose sensibili sono similitudine delle cose sensibili determinate stanno all' intelletto possibile come l' atto alla potenza, ma però i fantasmi sono in potenza a qualche cosa che l' anima intellettiva ha in atto, cioè l' essere astratto da materiali condizioni; ed in quanto a questo l' anima intellettiva si paragona a se stessa, come l' atto alla potenza. Non è poi inconveniente che qualche cosa rispetto a

se medesima sia in atto ed in potenza sotto diverso rispetto. Diffatti perciò i corpi naturali, agiscono e soffrono scambievolmente, perchè l' uno e l' altro è in potenza rispetto all' altro. Così pure non vi ha inconveniente che la medesima anima intellettiva sia in potenza rispetto a tutti gli intelligibili secondo che ponesi in essa l' intelletto possibile e si riferisca ad essi come atto secondochè ponesi in essa l' intelletto agente.

E questa cosa più chiaramente apparirà dal modo onde l' intelletto riduce in atto gl' intelligibili. Chè l' intelletto agente non riduce in atto gli intelligibili di maniera che quasi da esso lui defluiscono nell' intelletto possibile, poichè così non avremmo bisogno di fantasmi e di sensi per intendere, ma li fa intelligibili in atto astraendoli dai fantasmi: come il lume in certa maniera rende in atto i colori, non quasi li abbia in sè, ma in quanto porge loro in certo modo la visibilità. Così dunque si deve riputare che è una l' anima intellettiva, la quale è spoglia delle nature delle cose sensibili e può riceverle pel modo intelligibile e che rende i fantasmi intelligibili in atto, astraendo da loro le specie intelligibili. Onde che la potenza di lei secondo che è ricettiva delle specie intelligibili si dice intelletto possibile: la potenza poi di lei secondo che astrae le specie intelligibili dai fantasmi si chiama intelletto agente, che è quasi un certo lume intelligibile, che l' anima intellettiva partecipa ad imitazione delle superiori sostanze intellettuali.

CAPO LXXXIX.°

Si dimostra che tutte le potenze hanno radice nell' essenza dell' anima.

Ma non solamente l' intelletto agente e possibile convengono nell' unica essenza dell' anima umana, ma anche tutte le altre potenze, che sono principii delle umane operazioni. Diffatti tutte siffatte potenze in certo qual modo si appuntano nell' anima: alcune come potenze della parte vegetativa e sensitiva sono nell' anima, come in principio, ma nel composto come in soggetto, perchè le loro operazioni sono congiunte, e non solamente all' anima, poichè di chi è l' azione è anche la potenza: alcune poi sono nell' anima come nel principio e nel soggetto, perchè le loro operazioni sono dell' anima senza organo corporeo; e tali sono le potenze della parte intellettiva. Ma non è possibile che vi sieno più anime nell'uomo. È dunque necessario che tutte le potenze dell' anima appartengano alla medesima anima.

CAPO XC.°

Si dimostra che una sola è l' anima in un sol corpo.

Che sia poi impossibile che vi sieno più anime in un sol corpo si prova nella maniera seguente. È manifesto che l' anima è la forma sostanziale di chi ha l'anima, dacchè per l'anima si ot-

tiene il genere animato e la specie. Ora è impossibile che vi sieno più forme sostanziali di una medesima cosa, poichè la forma sostanziale differisce in questo dall'accidentale: perciocchè la forma sostanziale fa che una cosa sia semplicemente quella cosa; ma la forma accidentale sopravviene alla cosa già costituita e la fa essere quale, o quanto od in che modo è costituita. Se dunque più forme sostanziali vi sieno di una e medesima cosa; o la prima di esse fa che questa cosa sia tale, o non. Se non fa che questa cosa sia tale, non è forma sostanziale. Se poi fa che sia la tal cosa; tutte le forme conseguenti sopravvengono ad essa già costituita. Dunque nessuna delle conseguenti sarà forma sostanziale, ma accidentale. Così dunque è chiaro essere impossibile che vi sieno più forme sostanziali di una e medesima cosa. Dunque non è possibile che più anime si trovino in uno e medesimo corpo.

Di più: è manifesto che l' uomo si dice vivente secondochè ha l' anima vegetabile; animale secondochè ha l' anima sensitiva; ed uomo secondochè ha l' anima intellettiva. Se dunque vi sono tre anime nell' uomo, cioè la vegetale, la sensitiva e la razionale, segue che l' uomo secondo un'anima si ponga nel genere e secondo altra nella specie. Ma ciò è impossibile. Poichè così dal genere e dalla differenza, non si farebbe una sola cosa semplicemente, ma una sola cosa accidentale o quasi un aggregato di cose, come il musico e il bianco che non è un solo essere semplicemente. È dunque necessario che nell' uomo vi sia un' anima sola.

CAPO XCI.°

Ragioni che sembrano provare che nell' uomo vi sono più anime.

Ma sembra che alcune difficoltà si oppongano a questa sentenza. Primieramente perchè la differenza sta al genere, come la forma alla materia. Ora l' animale è il genere dell' uomo, razionale poi è la differenza costitutiva di lui. Essendo dunque l' animale un corpo animato per l'anima sensitiva, sembra che il corpo animato per l' anima sensitiva sia ancora in potenza rispetto all' anima razionale e così sarebbe l' anima razionale altra dalla sensitiva.

Parimenti: l' intelletto non ha organo corporeo; ma le potenze sensitive e nutritive hanno l'organo corporeo. Sembra dunque impossibile che la medesima anima sia e intellettiva e sensitiva; perchè non può essere la stessa cosa separata e non separata. Di più: l' anima razionale è incorruttibile, come di sopra fu dimostrato; ma le anime vegetali e sensibili sono corruttibili, perchè sono atti di organi corruttibili. Non è dunque la medesima l' anima vegetale, e la sensibile e la razionale; essendo impossibile che la stessa cosa sia corruttibile ed incorruttibile.

Inoltre: nella generazione dell' uomo si manifesta la vita che è per l' anima vegetabile, prima che apparisca esservi concepito l'animale pel senso e pel moto, e si dimostra esservi l' animale pel senso e pel moto, prima che abbia l' intellet-

to. Se dunque è la stessa anima per cui il concepito primieramente vive della vita della pianta, di poi della vita dell' animale, e in terzo luogo della vita dell' uomo, seguirebbe che la vegetabile, la sensibile, e la razionale sieno da esterno principio, o anche che l' intellettiva sia da virtù che è nel seme. Ora l' una e l' altra di queste cose sembra inconveniente, poichè le operazioni dell' anima vegetale e sensibile, non potendo essere senza del corpo, neppure i loro principii possono stare senza del corpo: ma le operazioni dell' anima intellettiva stanno senza del corpo, e così pare impossibile che qualche virtù del corpo sia causa di essa. Pare dunque impossibile che la stessa anima sia vegetale, sensibile e razionale.

CAPO XCII.°

Soluzione delle premesse ragioni.

A togliere dunque dubbii siffatti è da considerare, che come nei numeri le specie diversificano, perciò che una di esse si aggiunge all' altra, così anche nelle cose materiali una specie eccede l' altra in perfezione. Perocchè tuttociò che di perfetto si trova nei corpi inanimati, l'hanno le piante ed anche di più; ed anche quello che hanno le piante, lo posseggono gli animali e qualche cosa di più; e così finchè si venga all' uomo che è il più perfetto fra le creature corporee. Ogni cosa poi che è imperfetta sta come materia rispetto alla più perfetta; e ciò veramente si pare manifesto in cose diverse. Imperocchè gli elementi sono materia di corpi di parti simili, e di nuovo i cor-

pi di parti simili sono materia rispetto agli animali. E similmente si deve considerare in una e medesima cosa. Poichè nelle cose naturali ciò che attinge più alto grado di perfezione, per la sua forma ha tutta quella perfezione che conviene ad una natura inferiore, e per la stessa ha quello che le viene sopraggiunto di perfezione: come la pianta per la sua anima ha che sia sostanza e che sia corporea e di più che sia corpo animato. L' animale poi per la sua anima ha tutte queste cose e di più che sia senziente. Laddove l' uomo oltre queste cose tutte ha per la sua anima che sia intelligente. Se dunque in qualche ente si considera ciò che appartiene alla perfezione di un grado inferiore, sarà materiale rispetto a quello che appartiene alla perfezione di un grado superiore: puta, se si considera nell' animale ciò che ha la vita della pianta, questo è in certo qual modo materiale rispetto a quello che appartiene alla vita sensitiva, che è propria dell' animale. Ora il genere non è materia, poichè non si potrebbe predicare del tutto, ma è qualche cosa desunta dalla materia. Imperocchè la denominazione della cosa da ciò che è in essa materiale, è il genere di essa; e per modo simile la differenza si desume dalla forma. E perciò il corpo vivo ed animato è il genere dell' animale, il sensibile poi la differenza costitutiva di esso; e parimenti l' animale è il genere dell' uomo, e ragionevole la differenza costitutiva di lui. Dunque poichè la forma di un grado superiore ha in sè tutte le perfezioni del grado inferiore, non è forma diversa secondo la cosa dalla quale si prende il genere e dalla quale si prende la differenza: ma dalla stes-

sa forma secondo che ha la perfezione di grado inferiore si prende il genere; secondo poi che ha la perfezione di grado superiore si prende da essa la differenza. E così è manifesto che quantunque l' animale sia genere dell' uomo e ragionevole la differenza costitutiva di lui; nondimeno non è d' uopo che vi sia nell' uomo altra anima sensitiva ed altra intellettiva, come il primo ragionamento obbiettava.

Ora per le medesime cose si pare la soluzione della seconda difficoltà. Imperocchè è stato detto che la forma della specie superiore comprende in sè tutte le perfezioni dei gradi inferiori. Si deve anche considerare che la specie materiale è tanto più alta, quanto meno fu soggetta alla materia: e così è necessario che quanto una forma è più nobile, tanto più si eleva sopra la materia: onde che l' anima umana che è la più nobile delle forme materiali tocca il sommo grado di elevazione, vale a dire ha un' operazione senza comunicazione di materia corporea; nondimeno poichè la stessa anima comprende la perfezione dei gradi inferiori, ha anche operazioni nelle quali comunica colla materia corporea. È anche manifesto che l' operazione procede dal soggetto secondo la virtù di lui. È dunque necessario che l'anima umana abbia alcune virtù o potenze che sono i principii delle operazioni, le quali si esercitano per il corpo, e queste è mestieri che sieno atti di alcune parti del corpo, e tali sono le potenze della parte vegetativa e sensitiva. Ha anche alcune potenze che sono principii di operazioni che si esercitano senza del corpo, e tali sono le potenze della parte intellettiva, le quali non sono

atti di alcuni organi. E perciò l' intelletto tanto possibile che agente si dice separato, perchè non hanno organi, di cui sieno atti, come la vista e l' udito, ma sono soltanto nell' anima, la quale è forma del corpo. Ondechè non è mestieri, perciò che l' intelletto si dice separato ed è privo dell' organo corporeo, e non il senso, che altra sia l' anima intellettiva e sensitiva nell' uomo.

Di che è anche manifesto che non perciò siamo costretti porre nell' uomo un' anima intellettiva ed altra sensitiva, perchè l' anima sensitiva è corruttibile, l' intellettiva incorruttibile, come la terza obbiezione procedeva. Chè l' essere incorruttibile compete alla parte intellettiva in quanto è separata. Siccome adunque nella stessa essenza dell' anima hanno fondamento le potenze che sono separate e non separate, come è stato detto, così nulla vieta che alcune delle potenze dell' anima vengano meno col corpo e che alcune rimangano incorruttibili.

Anche secondo le cose predette si rende chiara la soluzione della quarta obiezione. Imperciocchè ogni moto naturale a poco a poco dall' imperfetto procede al perfetto: la qual cosa però altrimenti avviene nell' alterazione e generazione; poichè la medesima qualità prende il più e il meno; e perciò l' alterazione che è un movimento nella qualità, esistendo una e continua dalla potenza procede all' atto, dall' imperfetto al perfetto. Ma la forma sostanziale non riceve il più ed il meno, perchè l' essere sostanziale di qualsiasi cosa è indivisibile. Onde che la naturale generazione non procede di continuo per molti mezzi dall' imperfetto al perfetto, ma è necessario che

nei singoli gradi di perfezione vi sia nuova generazione e corruzione. Così dunque nella generazione dell' uomo il concepito dapprima vive veramente della vita della pianta per l' anima vegetabile: di poi rimossa questa forma per la corruzione, acquista con certa altra generazione l' anima sensitiva e vive della vita animale: in seguito rimossa questa anima per corruzione, s' introduce l' ultima e completa forma, che è l' anima razionale, comprendendo in sè tutta la perfezione che era nelle precedenti forme.

CAPO XCIII.°

Si dimostra che l' anima razionale non è prodotta ex traductione.

Ora quest' ultima e completa forma, cioè l' anima razionale, non è ridotta all' essere da virtù che è nel seme, ma da agente superiore, poichè la virtù che è nel seme è virtù di qualche corpo. Ma l' anima razionale eccede ogni natura e virtù del corpo; conciossiachè all' intellettuale operazione di lei nessun corpo possa arrivare. Nessuna cosa dunque agendo oltre la sua specie, perciocchè l' agente sia più nobile del paziente ed il faciente del fatto, è impossibile che la virtù di qualche corpo produca l' anima ragionevole; nè tampoco la virtù che è nel seme.

Inoltre: secondo che una cosa ha l' essere di nuovo, così a lei compete di nuovo l' essere fatta; poichè l' essere fatta è proprio di quella cosa di cui è anche l' essere. Imperocchè a ciò una cosa

è fatta affinchè sia. A quelle cose dunque che per sè hanno l' essere compete per sè l' esser fatte, come alle cose sussistenti: a quelle poi che per sè non hanno l'essere, non compete per sè l'esser fatte, come agli accidenti e alle forme materiali. Or l' anima razionale per sè ha l' essere, perchè per sè ha l'operazione, come dalle cose sovradette è manifesto. Dunque all' anima razionale per sè compete l' essere fatta. Non essendo dunque composta di materia e di forma, come di sopra è stato dimostrato, segue che non possa essere prodotta all' essere se non per creazione. È poi del solo Iddio il creare, come è stato di sopra dimostrato. Dunque dal solo Iddio l' anima razionale può essere tratta all' essere.

Questa cosa anche ragionevolmente avviene: poichè vediamo nelle arti scambievolmente ordinate, che l' arte suprema induce l' ultima forma: le arti poi inferiori dispongono la materia all' ultima forma. Ora è manifesto che l' anima razionale è la forma ultima e perfettissima cui può conseguire la materia delle cose generabili e corruttibili. Convenientemente dunque gli agenti naturali producono le precedenti disposizioni e forme negli inferiori: ma l' agente supremo, cioè Dio, produce l' ultima forma che è l' anima razionale.

CAPO XCIV.°

Si dimostra che l' anima razionale non è della sostanza di Dio.

Non però è da credere che l' anima razionale sia della sostanza di Dio secondo l' errore di alcuni. Poichè è stato dimostrato di sopra che Dio è semplice ed indivisibile. Dunque egli l' anima razionale non l' unisce al corpo quasi separandola dalla sua sostanza.

Parimenti: è stato dimostrato di sopra, essere impossibile che Dio sia forma di qualche corpo. Ora l' anima razionale viene unita al corpo come forma. Dunque non è della sostanza di Dio.

Di più: è stato di sopra dimostrato, che Dio non si move nè per sè, nè per modo accidentale: di che il contrario appare nell' anima razionale, poichè si muta dall' ignoranza alla scienza e dal vizio alla virtù. Dunque non è della sostanza divina.

CAPO XCV.°

Si dimostra che quelle cose che si dicono esistere per virtù estrinseca sono immediatamente da Dio.

Ora dalle cose di sopra discorse per necessità conchiudesi che quelle cose che non possono essere prodotte se non per creazione, sono immediatamente da Dio. È poi cosa manifesta che i

corpi celesti non possono essere prodotti in essere se non per creazione; poichè non si può dire che siano stati fatti da alcuna materia pregiacente, perchè in tal modo sarebbero generabili e corruttibili e soggetti a contrarietà; la qual cosa a loro non compete, come i loro movimenti dichiarano; movendosi circolarmente e il moto circolare non ha contrarietà. Resta dunque che i corpi celesti sieno immediatamente prodotti in essere da Dio.

Parimenti: anche gli elementi per sè non sono totalmente da qualche materia pregiacente, poichè quello che esistesse prima, avrebbe qualche forma, e così sarebbe d' uopo che qualche corpo altro dagli elementi fosse prima di quelli nell' ordine della causa materiale. Se però la materia preesistente agli elementi avesse forma diversa, sarebbe mestieri che uno di loro fosse prima degli altri nel medesimo ordine, cioè delle cause materiali. È dunque necessario che gli stessi elementi sieno stati prodotti immediatamente da Dio. Dunque è molto più impossibile che le sostanze incorporee ed invisibili sieno create da alcun altro ente, poichè siffatte sostanze sono tutte immateriali. Imperocchè non può esservi materia se non soggetta a dimensione, secondo la quale la materia si distingue, affinchè da una sola materia possano esser fatte. Laonde è impossibile che da materia pregiacente sieno causate. Resta dunque che per creazione solamente sieno da Dio prodotti in essere, e perciò la fede cattolica confessa che *Dio è il creatore del cielo e della terra, e di tutte le cose visibili ed anche invisibili.*

CAPO XCVI.°

*Si dimostra che Dio
non agisce per necessità naturale,
ma per volontà.*

Da ciò poi viene dimostrato che Dio ha prodotto le cose in essere non per necessità naturale, ma per volontà. Chè da un solo agente naturale non si produce immediatamente che una cosa sola, ma l' agente volontario può produrre diverse cose. La cosa è così perchè ogni agente agisce per la sua forma. La forma poi naturale, per la quale naturalmente agisce qualche cosa, di uno è una: ma le forme intellettuali le quali agiscono colla volontà sono molte. Producendosi dunque da Dio immediatamente molte cose, come è già stato dimostrato, è manifesto che Dio produsse le cose in essere per la volontà e non per necessità di natura.

Inoltre: l' agente per l' intelletto e la volontà è anteriore nell' ordine degli agenti a chi agisce per necessità di natura; poichè l' agente per la volontà si prefisse il fine per cui agisce: ma l' agente naturale agisce pel fine prefissogli da altri. Ora è chiaro dalle premesse che Dio è il primo agente. È dunque agente per la volontà e non per necessità di natura.

Parimenti: è stato dimostrato di sopra, che Dio è di una virtù infinita; non viene dunque determinato da questo o da quello effetto, ma in modo affatto indeterminato sta a tutti. Ma ciò che

in modo indeterminato sta a diversi effetti, si determina a produrne uno per desiderio, o per determinazione della volontà: come l' uomo che può passeggiare e non passeggiare, quando vuole passeggia. È dunque mestieri che gli effetti procedano da Dio secondo la determinazione della volontà. Non agisce dunque per necessità di natura, ma per volontà. Quindi è che la fede cattolica chiama Dio onnipotente non solamente *creatore* ma anche *facitore*, poichè il fare è proprio dell'artefice che opera per volontà. E poichè ogni agente volontario agisce per la concezione del proprio intelletto, la quale si dice verbo di lui, come di sopra fu dimostrato, il verbo poi di Dio è il Figlio; perciò la fede cattolica confessa del Figlio che per lui *tutte le cose sono state fatte.*

CAPO XCVII.°

Si dimostra che Dio nella sua azione è immutabile.

Ora da questo che per volontà produce le cose in essere, è manifesto che senza mutazione di sè può produrre le cose di nuovo all'essere. Chè questa è la differenza tra l'agente naturale e l'agente volontario; che l' agente naturale agisce nel modo medesimo finchè nello stesso modo si trova, perchè agisce tal quale è: ma l' agente volontario opera quali cose vuole. Ora può accadere senza mutazione di lui che voglia ora agire e prima non agire. Imperocchè nulla vieta che alcuno abbia la volontà di operare in avvenire, anche quando non operi sen-

za mutazione di sè. Così senza mutazione di Dio può accadere che Dio, sebbene sia eterno, abbia dato l' esistenza alle cose non ab eterno.

CAPO XCVIII.°

Ragione che prova il moto essere stato ab eterno, e soluzione della medesima.

Ma sembra che se Dio per volontà eterna ed immutabile possa produrre un nuovo effetto, è nondimeno necessario che qualche movimento preceda il nuovo effetto. Perocchè non vediamo perchè la volontà ritardi di fare quello che vuole, se non per qualche cosa che ora esiste e cessa in avvenire, o che non esiste e si aspetta futura; come l' uomo nell' estate ha la volontà di vestire qualche indumento, che però al presente non vuol vestire, ma in futuro, poichè ora c' è calore che cesserà venendo il freddo in avvenire. Se dunque Dio fino dall' eternità volle produrre qualche effetto e non lo produsse dalla eternità, pare che, o qualche cosa aspettasse futura che non ancora esisteva, o vi fosse altra cosa da togliere che allora esisteva. Ora nè l' una nè l' altra di queste cose potè avvenire senza un movimento. Pare adunque che da volontà precedente non si potesse produrre alcun effetto in futuro senza qualche moto precedente; e così se la divina volontà intorno alla produzione delle cose fu eterna, e le cose non sono *ab eterno* prodotte, è necessario che preceda il moto alla loro produzione, e

per conseguenza sieno mobili, le quali se da Dio sono state prodotte e non dall' eternità, di nuovo è d' uopo che preesistano altri moti e mobili fino all' infinito.

Ma questa obiezione si può facilmente risolvere, se alcuno consideri la differenza dell' agente universale e particolare. Imperciocchè l' agente particolare ha un' azione proporzionale alla regola e misura che l' agente universale ha prestabilito: la qual cosa si verifica negli ordinamenti civili. Chè il legislatore propone la legge quasi regola e misura secondo la quale si deve giudicare da qualche giudice particolare. Il tempo poi è misura delle azioni che si fanno nel tempo. Chè l' agente particolare ha l' azione proporzionata al tempo, cioè che ora e non prima agisca per qualche determinata ragione. Ma l' agente universale che è Dio ha instituito tale misura che è il tempo e secondo la sua volontà. Dunque fra le cose prodotte da Dio è anche il tempo. Siccome dunque tale è la quantità e misura di ciascheduna cosa, quale Dio volle attribuirle: così anche tale è la quantità di tempo quale Dio volle assegnarle; cioè che il tempo e le cose che sono nel tempo allora cominciassero quando Dio volle che fossero. Ma la premessa obiezione procede dall' agente che presuppone il tempo e agisce nel tempo, ma non instituì il tempo. La questione dunque colla quale si cerca, perchè la volontà eterna produce ora l' effetto e non prima, presuppone il tempo preesistente; poichè l' ora e il prima sono parti del tempo. Dunque intorno all' universale produzione delle cose, tra le quali si considera anche il tempo, non si deve cercare il

perchè *ora* e non *prima*, ma il perchè volle che vi fosse la misura di questo tempo: la qual cosa dipende dalla divina volontà; a cui è indifferente assegnare, o questa, o quella quantità al tempo. La qual cosa in vero si può considerare anche intorno alla quantità dimensiva del mondo. Imperocchè non si cerca il perchè Dio ha costituito il mondo corporeo in tale sito e non sopra, o sotto, o secondo altra differenza di posizione, poichè non vi è luogo fuori del mondo; ma proviene da divina volontà l' aver dato al mondo corporeo tale quantità, che nulla di esso vi fosse fuori di questo sito secondo qualsiasi differenza di posizione. Ora sebbene prima del mondo non vi sia stato tempo, nè fuori del mondo vi sia luogo, ci serviamo nondimeno di tale modo di parlare, come se dicessimo, che prima che fosse il mondo, niente vi era se non Dio, e che fuori del mondo non vi è alcun corpo; non intendendo per *prima* e *fuori*, tempo o luogo se non secondo l' imaginazione soltanto.

CAPO XCIX.°

Argomenti che dimostrano essere necessario che la materia ab eterno abbia preceduta la creazione del mondo, e soluzione dei medesimi.

Ma sembra che sebbene la produzione delle cose perfette non sia stata ab eterno, è necessario che la materia sia stata ab eterno. Conciossiachè ogni cosa che ha l' essere dopo il non essere si muta dal non essere all' essere. Se dunque le co-

se create, puta, come il cielo e la terra ed altre simili, non sono state ab eterno, ma cominciarono ad essere dopo che non erano state, è necessario dire che siano state mutate dal non essere all' essere. Ma ogni mutazione e moto ha un qualche soggetto; poichè il moto è atto di ciò che esiste in potenza: il soggetto poi di mutazione per la quale una cosa vien tratta all' essere, non è la stessa cosa prodotta, poichè questa è il termine del moto. Ora il termine del moto ed il soggetto non è la medesima cosa; ma il soggetto della predetta mutazione è quello per cui la cosa è prodotta, che chiamasi materia. Pare dunque, se le cose sono state prodotte all' esistenza dopo che non erano state, che sia necessario che la materia abbia preesistito alla medesima: la quale se di nuovo è stata prodotta dopo non essere stata, è d' uopo che altra materia abbia preceduto. Ora è assurdo procedere all' infinito. Resta dunque che si debba divenire a qualche materia eterna, che non sia stata prodotta dopo non essere stata.

Parimenti: se il mondo cominciò dopo non essere stato; prima che il mondo fosse, od era possibile che il mondo fosse, o fosse fatto, o non era possibile. Ora se non era possibile che fosse, o fosse fatto: dunque per equipollenza era impossibile che il mondo fosse, o fosse fatto; poichè quello che è impossibile ad esser fatto, è necessario che non sia fatto. È dunque necessario che il mondo non sia stato fatto. La qual cosa essendo evidentemente falsa, è necessario dire che se il mondo ha incominciato ad essere dopo che non era stato, era possibile prima che fosse, che esso esistesse, o fosse fatto. Era dunque qualche cosa in potenza

ad esser fatto e ad esser mondo. Ma ciò che è in potenza ad esser fatto e ad essere qualche cosa, è materia di essa cosa, come il legname sta allo scanno. Così dunque sembra necessario che la materia sia sempre stata, anche se il mondo non fu sempre.

Ma essendosi dimostrato disopra, che anche la materia non è se non da Dio, con pari ragione la fede cattolica non confessa che la materia sia eterna come nè anche il mondo eterno. Imperciocchè è mestieri che in questo modo sia espressa nelle stesse cose la divina causalità, affinchè le cose da lui prodotte cominciassero ad essere dopo che non erano state. Ciò poi evidentemente e manifestamente dimostra che elleno non sono da se stesse, ma da un eterno autore. Or non siamo costretti dalle premesse ragioni a porre l' eternità della materia, poichè l'universale produzione delle cose non si può dire propriamente mutazione. Imperocchè in nessuna mutazione il soggetto della mutazione si produce per la mutazione, poichè non è la medesima cosa il soggetto della mutazione ed il termine, come è stato detto. Dunque l' universale produzione delle cose da Dio, che si chiama creazione, estendendosi a tutte le cose che realmente sono, siffatta produzione non può avere propriamente ragione di mutazione, anche quando le cose create si producano all' essere dopo che non erano state. Chè l' essere dopo il non essere non basta alla vera ragione della mutazione, se non si supponga che il soggetto ora sia sotto privazione, ed ora sotto la forma. Onde che in alcune cose si rinviene questo dopo quello; nelle quali propriamente non vi è ragione di moto, o di

mutazione, come quando si dice che dal giorno si fa la notte. Così adunque sebbene il mondo abbia cominciato ad essere dopo non essere stato, non è necessario che ciò sia stato fatto per qualche mutazione, ma per creazione, la quale veramente non è mutazione, ma una tal quale relazione sulla cosa creata dipendente dal Creatore secondo il suo essere con ordine al non essere precedente. Chè in ogni mutazione è necessario che vi sia alcunchè identico avente opposti rispetti, come quello che ora sia sotto un estremo e dopo sotto di un altro: la qual cosa per certo nella creazione secondo verità non si rinviene; ma solamente secondo l' immaginazione: secondo che immaginiamo che una stessa cosa che prima non era e che di poi sia; e così secondo una certa similitudine la creazione si può dire mutazione.

Parimenti: la seconda obiezione non ci stringe. Imperciocchè sebbene sia vero dire che prima che il mondo fosse, era possibile che fosse, o fosse fatto, nondimeno non è mestieri che ciò si dica secondo qualche potenza: poichè si dice possibile nelle cose enunciabili quella che significa qualche modo della verità, cioè che non è necessaria nè impossibile. Onde che siffatta cosa non si dice possibile secondo qualche potenza, come insegna il Filosofo nel 7.° della Metafisica. Ma se secondo qualche potenza si dice possibile che il mondo fosse, non è necessario che si dica secondo la potenza passiva, ma secondo una potenza attiva: affinchè quando si dice che fu possibile che il mondo fosse prima che fosse, s' intenda così che Dio potè produrre il mondo alla esistenza prima che lo producesse: ondechè non siamo astretti di por-

re che la materia abbia al mondo preesistito. In tal guisa dunque la fede cattolica niente pone coeterno a Dio e perciò confessa essere Dio Creatore e facitore di tutte le cose visibili ed invisibili.

CAPO C.°

Si dimostra che Dio opera tutte cose per un fine.

Ma poichè, di sopra è stato dimostrato, che Dio trasse all' esistenza le cose non per necessità di natura, ma per l' intelletto e la volontà, e che un tale agente agisce per un fine, giacchè il fine è il principio dell' operativo intelletto; è dunque necessario che tutte cose che sono state fatte da Dio, sieno fatte per un fine.

Inoltre: la produzione delle cose è stata fatta da Dio ottimamente, poichè il fare ottimamente una cosa è proprio dell' ottimo. Ora è meglio che una cosa sia fatta per un fine che senza intendimento di fine, poichè dal fine è la ragione del bene in quelle cose che si fanno. Dunque le cose sono state fatte da Dio per un fine. Di ciò è anche manifesto segno nelle cose che dalla natura si fanno, delle quali nessuna è fatta invano, ma ciascuna per un fine. È poi assurdo dire che sieno più ordinate quelle che si fanno dalla natura che la stessa istituzione della natura dal primo agente, derivandosi quindi tutto l' ordine della natura. È dunque manifesto che le cose sono state prodotte da Dio per un fine.

CAPO CI.°

Si dimostra che l' ultimo fine di tutte cose è la Divina bontà.

È poi necessario che l'ultimo fine delle cose sia la divina bontà. Conciossiachè delle cose fatte da qualche agente per la volontà, l'estremo fine è quello che primamente e per sè è voluto dall' agente. Ora la prima volizione della divina bontà è la bontà di lei, come dalle cose superiormente dette è chiarito. È dunque necessario che l' ultimo fine di tutte le cose fatte da Dio sia la divina bontà.

Parimenti: il fine della generazione di una cosa generata è la forma della medesima; poichè conseguita questa la generazione è compita: ogni cosa poi generata sia per arte, sia per natura, secondo la sua forma si assimila in qualche modo all' agente, poichè ogni agente produce in qualche modo una cosa simile a sè: conciossiachè la casa materiale procede dalla casa che è nella mente dell' architetto: anche in natura l' uomo genera l' uomo; e se una cosa sia generata, o fatta secondo natura, che non sia simile al generante secondo la specie, è nondimeno simile ai suoi agenti, come l'imperfetto al perfetto. Di che avviene che il generato non si assomiglia al generante secondo la specie, poichè non può giungere alla perfetta similitudine di lui, ma in qualche modo la partecipa imperfettamente; come gli animali e le piante che si generano per virtù del sole. Dunque di tutte le cose che si fanno, il fine della generazione o della perfe-

zione è la forma di chi fa o di chi genera, cioè che si addivenga alla simiglianza di lui. Ma la forma del primo agente, cioè di Dio, non è altro che la bontà di lui. Perciò dunque tutte le cose sono state fatte affinchè sieno assimigliate alla divina bontà.

CAPO CII.°

Si dimostra che la divina similitudine è cagione della diversità nelle cose.

Da ciò dunque si deve avere la ragione della diversità e distinzione nelle cose. Ma poichè fu impossibile che la divina bontà fosse perfettamente rappresentata per la distanza di ciascuna creatura da Dio, fu necessario che fosse rappresentata da molte cose, affinchè quella che manca ad una, fosse supplita da altra. Imperocchè anche nelle conclusioni sillogistiche, quando per una cosa media non si dimostra sufficientemente la conclusione, è necessario che le cose medie si moltiplichino per la manifestazione della conclusione, come accade nei sillogismi dialettici. Nè però tutte quante insieme le universe creature perfettamente rappresentano la divina bontà per equiparenza, ma secondo la perfezione possibile della creatura.

Parimenti: ciò che trovasi in una causa universale semplicemente e unitamente, si trova negli effetti sparsamente e distintamente; poichè è più nobile quello che è nella causa che negli effetti. Ora la divina bontà una e semplice è prin-

cipio e radice di ogni bontà che si trova nelle creature. È dunque necessario che le creature così si assomiglino alla divina bontà, come molte cose ed indistinte si assomigliano ad una cosa sola e semplice. Così dunque la moltitudine e la distinzione proviene nelle cose non casualmente, o fortuitamente, come non è a caso, o per fortuna la produzione delle cose, ma per un fine. Imperocchè dal medesimo principio è l' essere e l' unità e la moltiplicità nelle cose. Nè per verità la distinzione delle cose viene causata dalla materia; poichè la prima istituzione delle cose è per creazione, la quale non richiede la materia.

Parimenti: le cose che provengono solamente da necessità della materia sembrano essere casuali: parimenti ancora la moltiplicità nelle cose non viene prodotta per ordine di agenti medii, poni che da un primo semplice non abbia immediatamente potuto procedere che una sola cosa, distante però dal primo nella semplicità, così che da lui abbia potuto procedere la moltiplicità e così di seguito quanto più dal primo semplice si recede, tanto più numerosa si ritrovi la moltiplicità, come alcuni posero. Imperciocchè è già stato dimostrato, che molte sono le cose che non poterono comparire all' esistenza se non per creazione, la quale è del solo Iddio, come di sopra è stato dimostrato. Onde che rimane che dallo stesso Dio sieno state create molte cose immediatamente. È anche manifesto che secondo questa posizione, la moltiplicità e distinzione delle cose sarebbe casuale, quasi non intesa dal primo agente. Imperocchè la moltiplicità e distinzione delle cose è stata pensata dal divino intelletto e stabilita nelle cose per

modo che in diverse maniere la divina bontà venisse dalle cose create rappresentata, e ad essa secondo diversi gradi le cose diverse partecipassero, affinchè così dallo stesso ordine di cose diverse risulti una tal qual bellezza nelle cose stesse, che commendasse la divina sapienza.

CAPO CIII.°

Si dimostra che non solamente la Divina bontà è causa delle cose, ma anche di ogni moto ed operazione.

Ma non solamente la divina bontà è fine dell' instituzione delle cose, ma anche di ogni operazione e moto di qualsiasi creatura è necessario che sia fine la divina bontà. Imperocchè quale è una cosa qualunque, tale opera, come il caldo riscalda. Qualsiasi poi cosa creata secondo la sua forma partecipa a certa similitudine della divina bontà, come è stato dimostrato. Dunque anche ogni azione e moto di una creatura qualunque è ordinato alla divina bontà come a fine.

Inoltre: ogni moto ed operazione di un ente qualunque sembra tendere a qualche perfezione. Ora una cosa perfetta ha ragione di bene; poichè la perfezione di qualsiasi cosa è la bontà di lei. Dunque ogni moto ed azione di qualsiasi cosa tende al bene. Ma qualsiasi bene è una certa similitudine del sommo bene, come anche qualsiasi ente è similitudine del primo ente. Dunque il moto e l'azione di qualsiasi cosa, tende alla simiglianza della divina bontà.

Di più: se vi sieno molti agenti ordinati, è necessario che le azioni e i movimenti di tutti gli agenti sieno ordinati al bene del primo agente come ad ultimo fine. Imperocchè movendosi dal superiore agente gli inferiori, ed ogni movente movendosi al proprio fine, è necessario che le azioni ed i movimenti degli agenti subalterni tendano al fine del primo agente: come nell' esercito le azioni di tutti gli ordini sono ordinati come ad ultimo alla vittoria che è il fine del capitano. Ora è stato dimostrato di sopra che il primo movente ed agente è Dio. Il fine poi di lui non è altro che la sua bontà come anche di sopra è stato dimostrato. È dunque necessario che tutte le azioni e movimenti di qualsiasi creatura sieno per la divina bontà, non veramente per produrla, nè aumentarla, ma in certo modo acquistarla, cioè partecipando a qualche simiglianza di lei. Ma le cose create conseguono la similitudine della divina bontà in modo diverso per le loro operazioni, come anche diversamente secondo il proprio essere la rappresentano; poichè ogni cosa opera secondo che è. Ma poichè a tutte le creature è comune che rappresentino la divina bontà in quanto sono, così a tutte è comune che conseguono la divina similitudine per le loro operazioni nella conservazione del proprio essere e nella comunicazione del medesimo ad altri. Chè ciascuna creatura nella sua operazione dapprima veramente si studia di conservarsi nel suo essere perfetto secondo che è possibile, nel quale suo modo tende alla similitudine della divina perpetuità. Ma di poi per la sua operazione ciascuna creatura si sforza a comunicare il proprio essere perfetto ad

altri secondo la sua maniera, e perciò tende alla similitudine della divina causalità. Ma la creatura razionale per la sua operazione tende alla divina similitudine in un certo modo singolare a preferenza delle altre cose, come anche a preferenza di altre creature ha l'essere più nobile: poichè l'essere delle altre creature, essendo per la materia ristretto, è finito di guisa che non ha infinità nè in atto, nè in potenza: ma ogni natura razionale ha l' infinità, o in atto, o in potenza, secondo che l' intelletto contiene in sè gli intelligibili. In noi dunque la natura intellettuale nel primo suo essere considerata è in potenza ai suoi intelligibili, i quali essendo infiniti, hanno una tal quale infinità in potenza. Ondechè l' intelletto è la specie delle specie, perchè non ha soltanto una specie determinata ad una cosa, come la pietra, ma ha la specie capace di tutte le specie. Ma la natura intellettuale in Dio è infinita in atto, come quella che in sè ha la perfezione di tutto l' essere, come di sopra è stato dimostrato. Al contrario le altre creature intellettuali stanno in mezzo tra la potenza e l' atto. Tende adunque la creatura intellettuale per la sua operazione alla divina similitudine non perciò solamente che conserva se stessa nell' essere, o moltiplica il suo essere in certo qual modo comunicandolo, ma affinchè abbia in sè in atto, ciò che per natura ha in potenza. È dunque il fine dell' intellettuale creatura, cui per la sua operazione consegue, che l' intelletto di lei totalmente sia reso in atto secondo tutti gli intelligibili che ha in potenza: perocchè sotto questo rapporto sarà similissima a Dio.

CAPO CIV.°

Della duplice potenza
a cui nelle cose risponde il duplice intelletto,
e quale sia
il fine dell' intellettuale creatura.

Or bene una cosa può essere in potenza in due modi: in un modo naturalmente, cioè rispetto a quelle cose che per un agente naturale possono essere ridotte in atto: in altro modo rispetto a quelle cose che non ponno essere ridotte in atto per un agente naturale, ma per mezzo di qualche altro agente: la qual cosa si riscontra veramente nelle cose corporali. Imperocchè è nel potere di natura che dal fanciullo si faccia l' uomo, o che dal seme si faccia l' animale, ma non è in potere della natura che dal legno si faccia lo scanno e dal cieco si faccia il veggente. Ora così accade anche circa il nostro intelletto. Poichè il nostro intelletto è in potenza naturale rispetto ad alcuni intelligibili; i quali cioè si ponno ridurre all' atto per l' intelletto agente che è il principio a noi innato, affinchè per esso siamo fatti intelligenti in atto. Ma è impossibile che noi conseguiamo l'ultimo fine per questo che il nostro intelletto in questa maniera sia ridotto in atto; poichè la virtù dell' intelletto agente si è che i fantasmi che sono intelligibili in potenza si rendano intelligibili in atto, come dalle cose dette prima è manifesto. Ma i fantasmi sono ricevuti pel senso. Dunque per l' intelletto agente il nostro intelletto è ridotto in

atto rispetto a questi intelligibili soltanto, alla cui cognizione possiamo giungere per le cose sensibili. Ma è impossibile che in tale cognizione possa consistere l' ultimo fine dell' uomo: poichè conseguito l' ultimo fine, il desiderio naturale riposa. Ma per quanto alcuno approfitti intendendo secondo il predetto modo di cognizione, onde percipiamo la scienza dal senso, rimane ancora il naturale desiderio di conoscere altre cose; poichè molte sono le cose alle quali il senso non può arrivare, delle quali per mezzo dei sensi non possiamo avere che modica cognizione; che forse sappiamo intorno ad esse che sono, ma non che cosa sono; poichè le essenze delle sostanze immateriali sono di genere diverso dalle essenze delle cose sensibili e trascendendole quasi senza proporzione. Intorno anche a quelle cose che cadono sotto il senso, molte sono di cui non possiamo conoscere con certezza la ragione, e di alcune in nessun modo e di altre debolmente. Onde che sempre rimane il natural desiderio rispetto a più perfetta cognizione. È poi impossibile che il desiderio naturale rimanga vano. Conseguiamo dunque l' ultimo fine in questo che il nostro intelletto addivenga in atto per qualche agente più sublime di quello che a noi è connaturale, il quale faccia quietare il desiderio di conoscere che naturalmente ci sta impresso. Tale poi è in noi il desiderio di sapere che conoscendo l' effetto, desideriamo conoscere la causa; ed in qualunque cosa, conosciute le circostanze di essa, non riposa il nostro desiderio, finchè non ne conosciamo l' essenza. Il desiderio dunque naturale di sapere non può quietare in noi, fintantochè conosciamo la prima causa, non in modo qualunque, ma per

l' essenza di lei. Ora la prima causa è Dio, come dal detto è manifesto. Dunque il fine ultimo dell' intellettuale creatura è di vedere Dio per l' essenza.

CAPO CV.°

In che modo
l' ultimo fine della creatura intellettuale
è di vedere Dio per l' essenza
e in che modo lo possa.

Or bene si deve considerare in che modo sia possibile. È cosa manifesta che il nostro intelletto nulla conoscendo, se non per mezzo di qualche specie di lui, è impossibile che per la specie di una cosa conosca l' essenza di un' altra, e quanto più la specie per cui l' intelletto conosce è lontana dalla cosa conosciuta, tanto più l' intelletto nostro ha dell'essenza di quella cosa imperfetta cognizione: come, poni, se conoscesse il bue per la specie dell' asino, conoscerebbe l' essenza di quello imperfettamente, cioè quanto al genere solamente, e più imperfettamente se lo conoscesse per la pietra, poichè lo conoscerebbe per un genere più remoto. Se poi lo conoscesse per la specie di qualche cosa che a nessun bue convenisse nel genere, in nessun modo conoscerebbe l' essenza del bue. Ma è manifesto dalle cose sopra esposte che nessuna cosa creata comunica nel genere con Dio. Dunque per qualunque specie creata non solamente sensibile, ma intelligibile, Dio non può conoscersi per l' essenza. Dunque perchè Iddio possa conoscersi

per l'essenza è necessario che lo stesso Dio sia fatto forma dell'intelletto che lo conosce e che si congiunga a lui non per costituire una sola natura, ma come specie intelligibile all' intelligente. Imperocchè egli come è il suo essere, così è la sua verità che è la forma dell' intelletto. È poi necessario che tutto ciò che consegue qualche forma, consegua qualche disposizione a quella forma. Ora l' intelletto nostro non esiste per sua natura nell' ultima disposizione rispetto a quella forma che è la verità; perchè così da principio l' avrebbe conseguita. È dunque mestieri che quando la consegue si elevi per qualche disposizione di nuovo aggiunta, che diciamo lume di gloria; pel quale certamente il nostro intelletto viene da Dio perfezionato; il quale solo ha per sua natura questa forma propria: come la disposizione del calore alla forma di fuoco non può essere che dal fuoco; e di questo lume nel Salmo 55. 10. si dice: *Nel tuo lume vedremo il lume.*

CAPO CVI.°

Si dimostra in che modo il naturale desiderio s'accheta nel vedere la divina essenza, nella quale consiste la beatitudine.

Ma, conseguito questo fine, è necessario che il naturale desiderio si accheti: perchè la divina essenza, che nel modo predetto si unirà all' intelletto che vede Dio, è sufficiente principio di conoscere tutte cose e fonte di ogni bontà, di guisa che

niente possa rimanere a desiderarsi. E questo è anche il modo perfettissimo di conseguire la divina similitudine, vo' dire che conosciamo lui in quel modo, onde esso conosce se stesso, cioè per la sua essenza; sebbene non possiamo comprenderlo, come egli comprende se stesso: non perchè ignoriamo qualche parte di lui, non avendo parte; ma perchè non così perfettamente lo conosceremo come egli è conoscibile; non potendo la virtù dell' intelletto nostro nello intendere adeguare la verità di lui secondo che è conoscibile, essendo la chiarezza di lui verità infinita e il nostro intelletto finito.

L'intelletto poi di lui, come pure la verità, è infinito, e perciò egli conosce tanto se stesso quanto è conoscibile. Come quegli che comprende la conclusione dimostrabile che conosce per dimostrazione, ma non chi la conosce in modo più imperfetto, cioè per ragione probabile. E poichè diciamo la beatitudine l' ultimo fine dell' uomo, così la felicità, o beatitudine dell' uomo consiste in ciò che egli vegga Dio per l'essenza; sebbene nella perfezione della beatitudine molto si allontani da Dio, avendo Dio questa beatitudine per sua natura, e l' uomo la consegua per partecipazione del divino lume, come di sopra fu dimostrato.

la verità infinita

CAPO CVII.°

Si dimostra che il movimento verso Dio per conseguire la beatitudine viene assimilato al movimento naturale, e che la beatitudine è nell' atto dell' intelletto.

Ora si deve considerare che il procedere dalla potenza all' atto, essendo, o moto, o cosa simile al moto; il processo onde conseguire questa beatitudine si trova parimenti come in moto, o in una mutazione naturale. Imperocchè nel movimento naturale primieramente si considera qualche proprietà per la quale il mobile viene proporzionato, od inclinato a tal fine, come la gravità nella terra a ciò che viene spinto all' ingiù, poichè non si moverebbe una cosa naturalmente ad un fine determinato, se non avesse proporzione a quello. In secondo luogo si considera lo stesso moto al fine; in terzo luogo poi la stessa forma, o luogo; in quarto luogo finalmente la quiete nella forma, o nel luogo. Così anche nell' intellettuale movimento al fine: dapprima vi è l' amore che inclina al fine, di poi il desiderio che è quasi un movimento al fine e le operazioni provenienti da tale desiderio, in terzo luogo vi è la stessa forma che l' intelletto consegue, nel quarto poi vi è la dilettazione conseguente, la quale non è altro che la quiete della volontà nel fine conseguito. Come dunque il fine naturale della generazione è la forma

e del moto locale il luogo, e non già la quiete nella forma, o nel luogo; ma ciò consegue al fine; e molto meno il moto è fine, o la proporzione al fine: così l' ultimo fine della creatura intellettuale è di vedere Dio, non già di dilettarsi in esso, ma ciò è concomitante al fine e quasi perfezionante il fine; e molto meno il desiderio, o l' amore possono essere l' ultimo fine, avendosi ciò anche prima del fine.

CAPO CVIII.°

Dell' errore di quelli che pongono la felicità nelle creature.

È dunque manifesto che la felicità falsamente si cerca da alcuni in qualsiasi cosa fuori di Dio, sia nei piaceri corporei che sono anche ai bruti comuni, sia nelle ricchezze che sono ordinate propriamente alla conservazione di chi le possiede, la quale è il comun fine di ogni ente creato, sia nelle potestà che sono ordinate a comunicare la propria perfezione agli altri, che dicemmo essere comune a tutti, sia negli onori o fama, che ad alcuno si debbe secondo che ha già il fine, o al fine è ben disposto. Ma neppure in qualsiasi cognizione di cose esistenti anche sopra l' umano intendimento; conciossiachè nella sola divina cognizione trovi quiete l' umano desiderio.

CAPO CIX.°

Si dimostra che il solo Iddio è buono per essenza, le creature poi per partecipazione.

Dalle premesse cose dunque appare che in modo diverso trovasi Dio e le creature rapporto alla bontà, secondo il duplice modo della bontà che si può considerare nelle creature. Imperocchè avendo il bene ragione di perfezione e di fine, secondo la duplice perfezione e fine della creatura si deve considerare la duplice bontà di lei. Chè si riguarda certa perfezione della creatura, secondo che persiste nella sua natura e questa è il fine della generazione, o della costituzione di essa. Si riguarda poi altra perfezione di essa che consegue al suo movimento od operazione, e questa è il fine del moto, o dell'operazione di essa. Ma secondo l' una e l' altra la creatura è distante dalla bontà divina; poichè la forma e l' essere della cosa, essendo il bene e la perfezione di essa secondo che si considera nella sua natura, la sostanza composta non è la sua forma nè il suo essere; ma la sostanza semplice creata, sebbene sia la stessa forma, non è però il suo essere. Ma Dio è la sua forma ed il suo essere, come di sopra è stato dimostrato. Parimenti anche tutte le creature conseguono la perfetta bontà dal fine estrinseco; poichè la perfezione della bontà consiste nel conseguimento del fine ultimo. Ma il fine ultimo di ciascuna creatura è fuori di essa, che è la divina bontà,

che veramente non è ordinata ad un fine ulteriore. Resta dunque che Dio in tutti i modi è la sua bontà ed è essenzialmente buono: non già le creature semplici, sì perchè non sono il loro essere, sì perchè sono ordinate a qualche cosa estrinseca come ad ultimo fine. Ma nelle sostanze composte è chiaro che in nessun modo sono la loro bontà. Dunque il solo Iddio è la sua bontà ed è essenzialmente buono; ma le altre cose si dicono buone secondo qualche partecipazione della bontà di lui.

CAPO CX.°

Si dimostra che Dio non può perdere la sua bontà.

Ora da ciò si rende manifesto che Dio in niun modo può mancare della sua bontà. Imperocchè ciò che ad alcuno essenzialmente conviene, non può a lui mancare, come l' animale non può dall' uomo essere rimosso. Non è dunque possibile che Iddio non sia buono. E per servirci di un esempio più proprio; come non può essere che l'uomo non sia uomo, così non può essere che Dio non sia perfettamente buono.

CAPO CXI.°

Si dimostra che la creatura può venir meno alla sua bontà.

Ora si deve considerare in che modo nelle creature possa esservi difetto di bontà. È manifesto che in due modi una qualche bontà può essere inseparabilmente congiunta alla creatura: in un modo da ciò che la stessa bontà appartenga all' essenza di essa: in altro modo da ciò che è determinata ad una cosa sola. Pertanto nel primo modo nelle sostanze semplici la stessa bontà, che è la forma, sta unita ad esse inseparabilmente, essendo elleno essenzialmente forme. Ma nel secondo modo non possono perdere il bene che è l'essere. Poichè la forma non è come la materia la quale è determinata ad essere, e non essere; ma la forma consegue all' essere, sebbene non sia anche lo stesso essere. Ondechè è chiaro che le sostanze semplici non possono perdere il bene della natura nella quale sussistono, ma immutabilmente rimangono in quello. Ma le sostanze composte, poichè non sono le proprie forme, nè il proprio essere, hanno il bene di natura perdibile, se non in quelle cose nelle quali la potenza della materia non sta a diverse forme, nè all' essere e non essere, come si fa chiaro nei corpi celesti.

CAPO CXII.°

Si dimostra in che modo le creature mancano di bontà secondo le operazioni.

E poichè la bontà della creatura, non solo si considera secondo che sussiste nella sua natura; ma la perfezione della bontà di essa sta in ciò che è ordinata al fine, e al fine è ordinata dalla sua operazione: rimane a considerare in qual modo le creature mancano alla propria bontà secondo le loro operazioni, onde sono ordinate al fine. Dove dapprima è da considerare che intorno alle operazioni naturali il giudizio è il medesimo che intorno alla natura, la quale è il principio di esse. Quando dunque la natura non può patire difetto, neppure può accadere difetto nelle operazioni naturali; ma quando la natura può patire difetto, anche le operazioni avviene che manchino. Onde che nelle sostanze incorruttibili, sia incorporee, sia corporee, nessun difetto naturale di azioni può accadere: imperocchè negli Angeli vi è sempre la virtù naturale potente ad esercitare le loro operazioni: parimenti il moto dei corpi celesti, non si trova mai che manchi dalla sua orbita. Ma nei corpi inferiori avvengono molti difetti nelle operazioni naturali per le corruzioni e difetti che accadono nelle loro nature. Imperciocchè dal difetto di qualche naturale principio avviene la sterilità delle piante, la mostruosità nelle generazioni degli animali ed altre e simili imperfezioni.

CAPO CXIII.°

Del duplice principio di azioni, e in che modo, o in che può essere il difetto.

Vi sono poi certe azioni di cui il principio non è la natura, ma la volontà il cui obbietto è il bene e il fine in modo principale, ma in modo secondario ciò che è ordinato al fine. Così dunque l' operazione volontaria sta al bene, come la naturale operazione sta alla forma per la quale opera. Siccome poi il difetto delle azioni naturali non può accadere in quelle che non soffrono difetto secondo le loro forme, ma solamente nelle cose corruttibili, le cui forme possono venir meno, così le azioni volontarie possono mancare in quelle nelle quali la volontà può mancare al fine. Ma siccome la volontà non può mancare al fine, è cosa manifesta che ivi il difetto dell' azione volontaria non può esservi. La volontà poi non può mancare rispetto al bene che è natura dello stesso volente, poichè ciascuna cosa a modo suo appetisce il proprio essere perfetto, che è il bene di ciascuna cosa; ma rispetto al bene esteriore può fallire contenta del bene a lei connaturale. Di quel volente adunque la cui natura è ultimo fine della volontà di lui, in ciò non può cadere difetto di volontaria azione; ma questo è proprio del solo Iddio, poichè la bontà di lui che è l' ultimo fine delle cose è sua natura: ma la natura degli altri volenti non è l' ultimo fine della loro volon-

tà; onde che può in essi avvenire difetto dell' azione volontaria, perchè la volontà rimane fissa nel proprio bene, non tendendo ulteriormente al bene sommo che è l' ultimo fine. Dunque in tutte le sostanze intellettuali create può cadere difetto dell' azione volontaria.

CAPO CXIV.°

Che cosa si intenda col nome di bene o di male nelle cose.

È dunque qui da considerare, che siccome col nome di bene s' intende l' essere perfetto, così col nome di male niente altro s' intende che la privazione dell' essere perfetto. Ma poichè la privazione propriamente presa, è di ciò che è stato destinato ad aversi, e quando è stato destinato e in che modo è stato destinato; è manifesto che una cosa si dice mala, quando è priva della perfezione che deve avere: laonde se l' uomo manca della vista, è per lui cosa mala, ma non è cosa mala alla pietra, perchè non è destinata ad avere la vista.

CAPO CXV.°

Si dimostra che è impossibile che qualche natura sia mala.

Ora è impossibile che qualche natura sia mala; poichè ogni natura o è atto, od è potenza, od

un composto dell' uno e dell' altra. Ora ciò che è atto è perfezione ed ha ragione di bene; conciossiachè ciò che è in potenza appetisca naturalmente l' essere in atto. Ondechè anche il composto d'atto e di potenza, in quanto partecipa dell' atto partecipa della bontà. La potenza poi in quanto è ordinata all' atto è buona, di che è segno che la potenza quanto più è capace di atto e di perfezione, tanto più è commendata. Rimane adunque che nessuna natura per sè sia mala.

Parimenti: ogni cosa si compie secondo che diventa in atto, poichè l' atto è la perfezione della cosa. Ma nessuna delle cose opposte si compie per la mistione di altra, ma piuttosto è distrutta o diminuita, e così il male non si compie per la partecipazione del bene. Ora ogni natura si compie perciò che ha l' essere in atto; e così essendo l' essere il bene a tutte cose appetibile, ogni natura si compie per la partecipazione del bene. Dunque nessuna natura è mala.

Di più: qualsiasi natura tende alla conservazione del suo essere e rifugge per quanto può dalla distruzione. Essendo dunque il bene ciò che tutte cose appetiscono ed il male all' opposto ciò da cui tutte cose rifuggono, è necessario dire che l'esistenza di ciascuna natura per sè è bene e la non esistenza è un male. Ora l' essere male non è bene, ma piuttosto il non essere male si comprende sotto la ragione di bene. Dunque nessuna natura è mala.

CAPO CXVI.°

In che modo il bene ed il male sono differenze dell'essere e cose contrarie e generi delle cose contrarie.

Rimane dunque da considerare in qual modo il bene ed il male si dicano contrarii generi di contrarii e differenze costituenti alcune specie o abiti morali. Imperocchè l' uno e l' altro dei contrarii è qualche natura. Ma il non ente non può essere nè genere, nè differenza, predicandosi il genere della cosa in ciò *che è qualche cosa* e la differenza in ciò *che è in qualche modo*. Si deve dunque sapere che come le cose naturali conseguono la specie dalla forma, così le cose morali dal fine, che è l'obbietto della volontà, dal quale ogni moralità dipende. Ma come nelle cose naturali ad una forma si aggiunge la privazione di altra, puta alla forma di fuoco la privazione del la forma dell' aria, così nelle cose morali ad un fine si aggiunge la privazione di altro fine. Essendo dunque la privazione della debita perfezione un male nelle cose naturali; ricevere la forma a cui si aggiunge la privazione della forma dovuta è male non per la forma, ma per la privazione ad essa aggiunta; come l'essere abbruciato è male al legno: anche nelle cose morali l' aderire al fine a cui si aggiunge la privazione del debito fine è male non per lo fine, ma per l' aggiunta privazione; e così due azioni morali che sono or-

dinate a fini contrarii differiscono secondo il bene ed il male, e per conseguenza gli abiti contrarii differiscono nel bene e nel male quasi differenze esistenti ed aventi tra loro contrarietà non per la privazione, per la quale la cosa si dice mala, ma pel fine a cui si aggiunge la privazione. Anche in questo modo alcuni intendono il detto da Aristotile, che il bene ed il male sono generi dei contrarii, cioè delle cose morali. Ma se rettamente si attende il bene ed il male nel genere delle cose morali sono piuttosto differenze che specie. Ondechè meglio sembra doversi dire che il bene ed il male si chiamano generi secondo l' ipotesi di Pitagora che ogni cosa ridusse al bene ed al male come a generi primi; la quale ipotesi per certo ha qualche cosa di vero, inquantochè di tutte le cose contrarie una sia la perfetta e l'altra mancante, come appare chiaro nel bianco e nel nero, nel dolce e nell'amaro, e così di altre cose. Chè sempre ciò che è perfetto appartiene alla ragione di bene, e ciò che è mancante alla ragione di male.

CAPO CXVII.°

Si dimostra che niente può essere essenzialmente, o sommamente male, ma è corruzione di qualche bene.

Ritenuto dunque che il male è la privazione della debita perfezione, già è manifesto in qual modo il male corrompe il bene, in quanto ciò è la privazione di esso: come anche si dice che la cecità corrompe la vista, perchè ella è la

privazione della vista. Nè però corrompe tutto il bene, poichè di sopra è stato dimostrato, che non solamente la forma è bene, ma anche la potenza alla forma; la quale potenza invero è il soggetto della privazione, come anche della forma. Ondechè è necessario che il soggetto del male sia bene, non veramente perchè è opposto al male, ma perchè è potenza ad esso. Dal che è anche chiaro che non qualsiasi bene può essere soggetto del male, ma solamente il bene che è in potenza rispetto a qualche perfezione, della quale può essere privato. Ondechè nelle cose che sono solamente atti, o in quelle in cui l'atto non si può separare dalla potenza, quanto ad esse non può esservi male.

È anche manifesto da questo che non vi può essere una cosa che sia essenzialmente male, essendo necessario sempre che il male sia fondato in qualche soggetto buono, e perciò niente può essere sommamente male, come è sommamente buono ciò che è essenzialmente buono.

Egualmente: è anche manifesto che il male non può essere desiderato, nè alcuna cosa agire se non per la virtù del bene aggiunto. È cosa invero desiderabile la perfezione ed il fine; ma il principio dell' azione è forma. Ma poichè ad una perfezione, o forma si aggiunge la privazione di altra perfezione o forma; avviene per accidente che la privazione, ossia il male, si desidera ed è principio di qualche azione, non inquantochè è male, ma pel bene aggiunto, come il musico edifica non inquantochè è musico ma inquantochè è architetto. Dalchè ancora appare essere impossibile che il male sia primo principio, poichè il principio per accidente è posteriore a quello che è per sè.

CAPO CXVIII.°

Si dimostra che il male si fonda nel bene come in soggetto.

Ma se alcuno contro le predette cose voglia obbiettare, che il bene non può essere soggetto del male e che una delle cose opposte non sia il soggetto dell'altra, nè giammai nelle cose opposte si riscontri che stieno insieme; deve considerare che le altre cose opposte sono di qualche genere determinato, ma il bene ed il male sono comuni. Imperocchè ogni ente inquantochè è tale è bene, ed ogni privazione, inquantochè tale, è male. Ondechè siccome il soggetto della privazione è necessario che sia ente e così bene; nè si richiede che il soggetto della privazione sia bianco, dolce, o veggente, poichè queste cose non si predicano dell' ente in quanto tale, e perciò il nero non è nel bianco, nè la cecità nel veggente; ma il male è nel bene, come anche la cecità è nel soggetto della vista, ma il soggetto della vista non si dice veggente, perciocchè l' essere veggente non è comune ad ogni ente.

CAPO CXIX.°

Di un duplice genere di male.

Poichè dunque il male è privazione ovvero, e il difetto, come appare dalle cose dette, può accadere in una cosa non solamente secondo che si considera nella sua natura, ma anche secondochè per l' azione è ordinata al fine, ne consegue che si dica male nell'uno e nell'altro modo, cioè secondo il difetto nella stessa cosa, come la cecità è un certo male dello animale; e secondo il difetto nell'azione, come lo zoppicare significa un'azione con difetto. Dunque il male dell' azione ordinata a qualche fine, al quale tende nel modo indebito, si dice peccato tanto in ordine della volontà, quanto in quella della natura. Imperocchè pecca il medico nella sua azione mentre non opera convenientemente alla sanità, e pecca anche la natura nella sua operazione, mentre non conduce alla debita disposizione e forma la cosa generata, come quando avvengono in natura cose mostruose.

CAPO CXX.°

Di un triplice genere di azione,
e del male di colpa.

Si deve sapere che talvolta l' azione è in potestà dell' agente, come sono tutte le azioni vo-

lontarie (dico poi volontaria l' azione, di cui il principio è nell' agente, che conosce le cose nelle quali consiste l' azione). Ma talora le azioni non sono volontarie, di tal sorta sono le azioni violente, delle quali il principio è esterno, e le azioni naturali, o che per ignoranza si fanno, poichè non procedono da principio conoscitivo. Se adunque nelle azioni non volontarie ordinate al fine cade difetto, si dice peccato soltanto, ma se nelle volontarie, si dice non solamente peccato, ma colpa, perchè l' agente volontario, essendo padrone della sua azione, è degno di vitupero e di pena. Se poi alcune azioni sono miste, aventi cioè qualche cosa di volontario e qualche cosa di non volontario, viene ivi tanto scemata la colpa quanto meno di volontario vi si unisce. Ma poichè l' azione naturale consegue alla natura della cosa, è manifesto che nelle cose incorruttibili, di cui la natura non può essere trasmutata, non può cadervi il peccato dell' azione naturale. Ma la volontà dell' intellettuale creatura può patire difetto nella volontaria azione, come è stato dimostrato. Ondechè rimane che, sebbene l' andare privo del male della natura sia comune a tutte le cose incorruttibili, nondimeno l' essere privo per necessità della sua natura dal male di colpa, di cui la sola razionale natura è capace, si trova essere proprio del solo Iddio.

CAPO CXXI.°

*Si dimostra che qualche male
ha ragione di pena e non di colpa.*

Ma siccome il difetto dell' azione volontaria costituisce la ragione di peccato e di colpa, così il difetto di qualsiasi bene arrecato per la colpa contro la volontà di colui a cui viene arrecato ottiene ragione di pena. Chè la pena viene inflitta come medicina della colpa e come ordinativa di lui. Come medicina in vero, inquantochè l' uomo per la pena si ritrae dalla colpa, mentre per non soffrire ciò che è contrario alla sua volontà cessa di fare l' azione disordinata, che sarebbe piacevole alla sua volontà. È anche ordinativa di lui, perchè per la colpa l' uomo trasgradisce i fini dell' ordine naturale attribuendo alla sua volontà più che sia d' uopo. Ondechè per la pena si fa ritorno all' ordine di giustizia, per la quale vien sottratto alcuna cosa alla volontà. Di che è chiaro che non si rende conveniente la pena per la colpa, se la pena non sia più contraria alla volontà di quello che piaccia la colpa.

CAPO CXXII.°

*Si dimostra che nel medesimo modo
ogni pena non è contraria alla volontà.*

Ma nello stesso modo ogni pena non è contraria alla volontà. Chè qualche pena è contraria

a ciò che l' uomo vuole attualmente e questa pena si sente sovra ogni altra. Ma qualche pena non è contraria alla volontà in atto, ma in abito, come quando alcuno è privato di qualche cosa, puta di un figlio, o di una possessione a sua insaputa. Laonde non si fa attualmente alcuna cosa contro la volontà di lui, ma sarebbe contro la volontà se il sapesse. Talvolta poi la pena è contraria alla volontà secondo la natura della stessa potenza: poichè la volontà naturalmente è ordinata al bene. Ondechè se taluno viene privato della virtù, quantunque talvolta non sia contro l'attuale volontà di lui, poichè forse disprezza la virtù; nè contro l' abituale, poichè forse è disposto abitualmente a volere cose contrarie alla virtù; nondimeno è contro la naturale rettitudine della volontà, onde l' uomo naturalmente appetisce la virtù. Di che è anche manifesto che i gradi delle pene si possono misurare in due maniere; nella prima secondo la quantità di bene di che per la pena viene privato; nell' altra maniera secondochè più o meno la privazione del bene è contraria alla volontà; poichè è più contrario alla volontà l' essere privato di maggior bene che l' essere privato di un minore.

CAPO CXXIII.°

Si dimostra che tutte cose sono governate dalla Divina Provvidenza.

Ora dall' esposto può essere manifesto, che tutte cose sono governate dalla Divina Provvidenza. Imperocchè qualunque cosa è ordinata al fine

di qualche agente, da quell' agente è diretta al fine; come tutti quelli che sono nell' esercito sono ordinati al fine del capitano, che è la vittoria, e da lui sono indirizzati al fine. Fu poi dimostrato di sopra, che tutte cose coi loro atti tendono al fine della divina bontà. Dunque dallo stesso Dio, di cui questo fine è proprio, tutte cose sono indirizzate al fine. Ma ciò vale essere diretti e governati dalla provvidenza di alcuno: dunque tutte cose sono rette dalla Divina Provvidenza.

Inoltre: le cose che possono fallire e non sempre si conservano nello stesso modo, si trova che sono ordinate da quelle che si conservano sempre nello stesso essere; come tutti i movimenti dei corpi inferiori, che sono difettibili, sono ordinati secondo l' invariabile movimento del corpo celeste. Ora le creature tutte sono mutevoli e difettibili; anche nelle creature intellettuali, per quanto dipende dalla loro natura, si trova difetto dell' azione volontaria. Le altre creature poi partecipano del movimento, o secondo la generazione e corruzione, o secondo il luogo solamente. Ma è il solo Iddio in cui non può cadere verun difetto. Rimane dunque che le altre cose sono da lui ordinate.

Parimenti: le cose che esistono per partecipazione si riducono a ciò che esiste per l' essenza, come a causa. Chè tutte le cose infocate hanno in qualche modo per causa del loro ardore il fuoco. Essendo dunque Dio solo buono per essenza e le altre cose tutte ottenendo il complemento della loro bontà per qualche partecipazione; è necessario che tutte sieno da Dio condotte al compimento della loro bontà. Ora questo è essere retto e

governato: poichè le cose sono governate e rette secondochè sono poste nell'ordine del bene. Tutte cose dunque sono governate e dirette da Dio.

CAPO CXXIV.°

Si dimostra che Dio per mezzo delle creature superiori governa le inferiori.

Secondo le cose esposte appare che le inferiori creature sono governate da Dio per le superiori. Si dicono poi alcune creature superiori inquantochè in bontà sono più perfette. Conciossiachè le creature conseguono l' ordine del bene da Dio inquantochè sono da esso lui rette. Così adunque le superiori creature partecipano maggiormente dell' ordine del divino governo che le inferiori. Ora ciò che maggiormente partecipa di qualche perfezione si ragguaglia a ciò che ne partecipa meno, come l' atto alla potenza e l' agente al paziente. Le superiori creature dunque si ragguagliano alle inferiori nell'ordine della divina provvidenza, come l' agente al paziente. Dunque per mezzo delle superiori sono governate le creature inferiori.

Parimenti: appartiene alla divina bontà comunicare alle creature la propria similitudine: poichè così si dice che Dio per la sua bontà ha fatto le cose tutte, come dall' esposto è manifesto. Ora alla perfezione della divina bontà spetta e che in sè sia buona e che riduca a bontà le altre cose. L' una e l' altra cosa dunque comunica alla

creatura e che in sè sia buona e che l'una induca l'altra al bene. Così dunque per mezzo di alcune creature, induce altre al bene. Ma è mestieri che queste creature sieno superiori: imperocchè ciò che partecipa per qualche agente della similitudine della forma e dell' azione, è più perfetto di quello che partecipa della similitudine della forma e non dell' azione; come la luna che più perfettamente riceve lume dal sole, la quale non solamente diventa lucida ma anche illumina, che i corpi opachi i quali sono soltanto illuminati e non illuminano. Dio dunque per le creature superiori governa le inferiori.

Di più: il bene di molti è migliore che il bene di uno soltanto e di conseguenza è vieppiù rappresentativo della divina bontà che è bene di tutto l'universo. Ora se la creatura superiore, la quale partecipa della bontà divina in modo più abbondante, non cooperasse al bene delle creature inferiori, quella abbondanza di bontà sarebbe di una cosa soltanto; ma per questo diventa comune a molte, perchè coopera al bene di molti. Appartiene dunque alla divina bontà che Dio regga le inferiori creature per mezzo delle superiori.

CAPO CXXV.°

Si dimostra che le sostanze inferiori intellettuali sono governate dalle superiori.

Ma poichè le intellettuali creature sono superiori alle altre creature, come dalle cose premesse emerge, è manifesto che per le creature intel-

lettuali tutte le altre creature sono governate da Dio.

Parimenti: tra le stesse creature intellettuali, essendo alcune ad altre superiori, le inferiori si reggono da Dio per le superiori. Di che avviene che gli uomini, che occupano l'infimo luogo secondo l'ordine di natura nelle cose intellettuali, sieno governati da spiriti superiori, i quali dall' annunziare agli uomini i divini mandati si chiamano Angeli, cioè nunzi. Anche gli ordini inferióri di essi Angeli da' superiori sono retti, secondo che in essi si distinguono diverse gerarchie, vo' dire sacri principati, e nelle singole gerarchie diversi ordini.

CAPO CXXVI.°

Del grado ed ordine degli Angeli.

E poichè ogni operazione della sostanza intellettuale in quanto tale procede dall' intelletto, è d' uopo che secondo il diverso modo d' intelligenza si trovi diversità di operazione e preminenze e ordine nelle sostanze intellettuali. Ora l' intelletto quanto più è sublime, o più degno, tanto più può considerare le ragioni degli effetti in una più alta ed universale cagione. Anche di sopra è stato detto che l'intelletto superiore ha delle specie intelligibili più universali. Dunque il primo modo d' intendere è conveniente alle sostanze intellettuali, affinchè nella stessa prima causa, cioè in Dio, partecipino delle ragioni degli effetti e di conseguenza delle sue opere dispensando Iddio per quelle gli inferiori effetti; e ciò è proprio del-

la prima gerarchia, la quale si divide in tre ordini secondo le tre condizioni che in ciascuna arte operativa si considerano; delle quali la prima è il fine, donde si desumano le ragioni delle opere; la seconda sono le ragioni delle opere esistenti nella mente dell' artefice; la terza sono le applicazioni delle opere agli effetti. Dell' ordine primo dunque è proprio l'essere edotti intorno agli effetti delle cose nello stesso sommo bene, secondo che è ultimo fine: onde che dall' ardore dell' amore si dicono *Serafini*, quasi ardenti o infiammanti, poichè l'obbietto dell' amore è il bene. Del secondo ordine poi è proprio di contemplare gli effetti di Dio nelle ragioni intelligibili di esso secondo che sono in Dio: ondechè si dicono *Cherubini* dalla pienezza della scienza. Del terzo ordine infine è proprio considerare nello stesso Dio in che modo dalle creature si partecipi alle ragioni intelligibili applicate agli effetti; onde che dall' avere in sè Dio residente sono detti *Troni*. Ma il secondo modo d'intendere è di considerare le ragioni degli effetti secondo che sono nelle cause universali e questo è proprio della seconda gerarchia, la quale si divide anche in tre ordini secondo tre condizioni che appartengono a cause universali e sovratutto agenti secondo l'intelletto. Delle quali la prima è quella di preordinare le cose che si debbono fare: onde che negli artefici le arti precettive sono supreme, le quali si chiamano architettoniche; e da ciò il primo ordine di questa gerarchia si chiama *Dominazione;* poichè del Signore è proprio il comandare e preordinare. La seconda che si riscontra nelle cause universali è qualche cosa che primamente muove all'opera avente quasi il principato di esecuzione; e di quì il secondo ordine di que-

sta gerarchia chiamasi *Principato*, secondo Gregorio; *Virtù*, secondo Dionisio, giacchè le virtù s'intendano da ciò che l'operare dapprima è sommamente cosa virtuosa. La terza poi che si riscontra nelle cause universali è qualche cosa che rimuove gli ostacoli di esecuzione, onde il terzo ordine di questa gerarchia sono le *Podestà*, delle quali è ufficio di frenare tutto ciò che possa opporsi all' esecuzione del divino comando, onde si dice che anche i demoni sono frenati. Infine il terzo modo d' intendere è quello di considerare le ragioni degli effetti negli stessi effetti; e questo è proprio della terza gerarchia, che immediatamente a noi presiede, ricevendo dagli effetti la cognizione degli stessi effetti: e anche questa ha tre ordini, dei quali l' infimo è detto degli *Angeli* da ciò che annunziano agli uomini le cose che appartengono al loro governo, onde si dicono anche custodi degli uomini. Ma di sopra a questo vi ha l' ordine degli *Arcangeli*, per cui agli uomini sono annunziate le cose superiori alla ragione, come i misteri della fede. Però il supremo ordine di questa gerarchia, secondo Gregorio, sono *le Virtù* da ciò che operano quelle cose che sono soprannaturali, in argomento di quelle che a noi si annunziano superiori alla ragione: ondechè alle Virtù si dice che appartiene fare miracoli. Ma, secondo Dionisio, il supremo ordine di questa gerarchia si dice *Principato*, affinchè intendiamo per Principi quelli che presiedono ai singoli popoli, per Angeli ai singoli uomini, Arcangeli coloro che ai singoli uomini denunziano quelle cose che appartengono alla comune salute. E poichè la potenza inferiore agisce per virtù della superiore, l' ordine inferiore eser-

cita quelle cose che sono del superiore in quanto che agisce per virtù di lui; i superiori poi hanno in modo più eccellente quelle cose che sono proprie degli inferiori. Ondechè tutte cose sono in loro in certo modo comuni, però ottengono nomi proprii da ciò che a ciascuno secondo la propria natura conviene. Ma l'infimo ordine ritenne il nome comune agendo quasi per virtù di tutti. E poichè è proprio del superiore agire sull' inferiore, e l' azione intellettuale è quella di istruire, od ammaestrare, gli Angeli superiori, in quanto istruiscono gli inferiori, si dice che purgano, illuminano, e perfezionano. Purgano in vero in quanto rimuovono la ignoranza, illuminano poi in quanto che col loro lume confortano gli intelletti ad apprendere cose più alte, perfezionano in fine in quanto che li elevano alla perfezione di una scienza superiore. Imperocchè queste tre cose appartengono all'acquisto della scienza, come dice Dionisio. Nondimeno per questo non si impedisce che tutti gli angeli anche infimi veggano la divina essenza. Ma sebbene ognuno dei beati spiriti vegga Dio per essenza, nondimeno l' uno lo vede più perfettamente dell' altro, come dalle cose predette può essere manifesto. Ora quanto qualche causa più perfettamente si conosce, tanto più gli effetti di lei si conoscono in essa. Dunque gli Angeli superiori istruiscono gli inferiori intorno ai divini effetti, che queglino conoscono in Dio a preferenza degli altri; ma non intorno alla essenza divina che immediatamente tutti veggiono.

CAPO CXXVII.°

Si dimostra che per mezzo dei corpi superiori vengono disposti gli inferiori, ma non l'intelletto umano.

Siccome adunque l' una delle sostanze intellettuali viene divinamente governata per mezzo di altra, cioè l' inferiore per mezzo della superiore, così anche i corpi inferiori sono divinamente disposti per mezzo dei superiori. Onde che ogni movimento degli inferiori è prodotto dai movimenti dei corpi celesti e dalla virtù dei celesti corpi questi inferiori ricevono forme e specie, come anche le ragioni intelligibili delle cose per mezzo degli spiriti superiori giungono agli inferiori. Ora preferendosi l' intellettuale sostanza nell' ordine delle cose a tutti i corpi, non è conveniente, secondo il predetto ordine di provvidenza, che qualsiasi intellettuale sostanza sia governata da Dio per mezzo di qualche sostanza corporea. Essendo dunque l' anima umana sostanza intellettiva, è impossibile, secondo che è intelligente e volente, che sia disposta secondo i movimenti dei corpi celesti. Dunque nè sull' intelletto umano, nè sulla volontà i corpi celesti direttamente possono agire, o fare impressione.

Parimenti: nessun corpo agisce se non pel moto. Dunque ogni cosa che da qualche corpo riceve il moto, vien mossa da lui. Ma l' anima umana secondo la parte intellettiva, nella quale risiede la volontà, è impossibile che sia mossa da

corporeo movimento, non essendo l' intelletto atto di alcun organo corporeo. È dunque impossibile che l' anima umana secondo l' intelletto o la volontà riceva qualche movimento dai corpi celesti.

Di più: quelle cose che provengono dall'impressione dei corpi celesti in questo ordine inferiore, sono naturali. Se dunque le operazioni dell' intelletto e della volontà provenissero dall' impressione dei corpi celesti, procederebbero da istinto naturale, e così l' uomo non differirebbe nei suoi atti da altri animali che son mossi alle loro azioni da naturale istinto; e verrebbe meno il libero arbitrio e il consiglio e l' elezione e tutte altre cose che l' uomo possiede a preferenza degli altri animali.

CAPO CXXVIII.°

In che modo l' intelletto umano si perfeziona mediante le potenze sensitive e così indirettamente soggiace ai corpi celesti.

Ora si deve considerare che l' intelletto umano riceve l' origine della sua cognizione dalle potenze sensitive: onde che perturbata la fantasia e l' immaginativa, o la memoria dell' anima, vien perturbata la cognizione dell' intelletto; ed essendo bene ordinate le predette potenze, più conveniente avviene l' apprendimento dello intelletto. Parimenti anche l' immutazione dello appetito sensitivo immuta in qualche cosa la volontà, la quale è l' appetito della ragione da quella par-

te onde il bene appreso è oggetto della volontà. Imperocchè da ciò che in diversa maniera siamo disposti secondo la concupiscenza, l'ira e il timore ed altre passioni, in diverso modo a noi pare qualche cosa buona o cattiva. Ma tutte le potenze della parte sensitiva, sieno esse apprensive, sieno appetitive sono atti di alcune parti corporee; i quali mutati, è d'uopo che per accidente si mutino anche le stesse potenze. Poichè dunque la mutazione dei corpi inferiori soggiace al movimento del cielo, anche le operazioni delle potenze sensibili, sebbene per accidente, soggiacciono al medesimo moto; e così indirettamente il moto celeste influisce in qualche modo nell'atto dell'intelletto e dell'umana volontà, vo' dire in quanto che la volontà per le passioni viene alcun che inclinata. Ma poichè la volontà non soggiace alle passioni per modo che necessariamente debba seguire il loro impeto, ma piuttosto ha in suo potere di reprimere le passioni per mezzo del giudizio della ragione, ne segue che la volontà umana neanche soggiace alle impressioni dei corpi celesti; ma ha libero giudizio di seguirle, o resistervi, quando le sembrerà essere più espediente; lo che è proprio soltanto dei sapienti; come il seguire le passioni e le inclinazioni corporali è di molti, vo' dire di quei che vanno privi di sapienza e virtù.

CAPO CXXIX.°

Si dimostra che il solo Iddio,
non cosa creata,
muove la volontà dell' uomo.

Ma ogni cosa mutabile e moltiforme riducendosi a qualche prima cosa immobile ed una, come a causa, e l'intelletto e la volontà dell' uomo apparendo mutabile e moltiforme, è necessario che sieno ridotti a qualche causa superiore immobile ed uniforme. E poichè non si riducono come a causa nei corpi celesti, come è stato dimostrato, è mestieri che si riducano in cause più alte. Ma diversamente si comportano l' intelletto e la volontà; poichè l'atto dell'intelletto è secondo che le cose intese si trovano nell' intelletto: ma l'atto della volontà si riguarda secondo l' inclinazione della volontà alle cose volute. L'intelletto dunque è destinato ad essere perfezionato da qualche cosa esteriore la quale si paragona ad esso come a potenza. Onde che l'uomo riguardo all'atto dell'intelletto può essere ajutato da qualche cosa esteriore, che è più perfetta secondo l' essere intelligibile, non solamente da Dio, ma anche dall' Angelo ed anche dall'uomo maggiormente istruito. Però in diversa maniera. Imperciocchè l' uomo si giova dell' uomo in questo modo che l' uno propone all' altro l' intelligibile che non considerava, ma non così che il lume dell' intelletto di un uomo sia perfezionato da altro uomo, poichè l'uno e l'altro lume naturale è di un' unica specie. Ma poichè il lume

naturale dell'Angelo è per natura più sublime del lume naturale dell'uomo, l'uomo può essere giovato dall'Angelo per intendere non solo da parte dell'oggetto che dall'Angelo gli viene proposto, ma anche da parte del lume, che dal lume dell'Angelo vien confortato. Nondimeno il lume naturale dell'uomo non deriva dall'Angelo, conciossiachè la natura razionale dell'anima, che per creazione ricevette l'essere, non sia stata istituita se non da Dio. Ma Iddio ajuta l'uomo ad intendere non solamente da parte dell'oggetto, che all'uomo vien proposto da Dio, o per aggiunta di lume, ma anche per questo che il lume naturale dell'uomo per cui è intellettivo è da Dio; e per questo ancora che essendo egli la prima verità, dalla quale ogni altra verità ha certezza, come la seconda proposizione dalle prime nelle scienze dimostrative: niente all'intelletto può farsi certo, se non per virtù divina, come le conclusioni non diventano certe nelle scienze se non per virtù dei primi principii. Ma essendo l'atto della volontà una certa inclinazione che procede dall'interno all'esterno e paragonandosi alle inclinazioni naturali; come le inclinazioni naturali si trovano nelle cose naturali solamente per causa di loro natura; così l'atto della volontà è da Dio solo, il quale solo è causa della natura razionale fornita di volontà. Onde che si pare manifesto che non è contro la libertà dell'arbitrio, se Dio move la volontà dell'uomo: come non contro natura che Dio operi nelle cose naturali; ma tanto l'inclinazione naturale quanto la volontaria è da Dio, l'una e l'altra proveniente secondo la condizione della cosa cui appartiene. Imperocchè così Iddio move le

cose secondo che compete alla loro natura. È dunque chiaro dalle cose predette che i corpi celesti possono influire sul corpo umano e le forze corporee di lui come anche sugli altri corpi; ma non sull' intelligenza: questo però lo può la creatura intellettiva: al contrario sulla volontà non può fare impressione che il solo Dio.

CAPO CXXX.°

Si dimostra che Dio tutte cose governa ed alcune muove mediante le cause seconde.

E poichè le cause seconde non agiscono se non per virtù della causa prima, come gli strumenti agiscono per la direzione dell' arte; è necessario che tutti gli altri agenti, per li quali Dio compie l' ordine del suo governo, per virtù dello stesso Dio agiscano. L' agire dunque di ciascuno di essi è causato da Dio, come anche il moto mobile per la mozione del movente. Il movente poi ed il mosso è d' uopo che siano insieme. È dunque necessario che Dio sia presente a ciascun agente intimamente, quasi agendo in lui, mentre lo muove ad agire.

Di più: non solamente l' agire degli agenti secondarii è prodotto da Dio, ma lo stesso loro essere, come di sopra è stato dimostrato. Però non è da intendersi per guisa che l' essere delle cose, sia prodotto da Dio come l' essere della casa dall' architetto, che allontanato, l' essere della casa ancora rimane: poichè l' architetto non produce

l'essere della casa, se non in quanto che move all'essere della casa, la quale mozione invero è la costruzione della casa; onde che direttemente è causa della costruzione, la quale cessa, partito l'architetto. Ma Dio è per sè causa direttamente dello stesso essere, quasi comunicandolo a tutte cose, come il sole comunica la luce all'aria e ad altre cose che da lui sono illuminate. E siccome per la conservazione della luce nell'atmosfera si richiede la perseverante illuminazione del sole, così per conservarsi le cose in essere, si ricerca che Dio incessantemente comunichi loro l'essere; e così tutte cose non solamente in quanto cominciano ad essere, ma eziandio in quanto si conservano in essere si riferiscono a Dio come l'opera all'operante. Ora l'operante e l'opera è mestieri che sieno insieme, come il movente ed il mosso. È dunque necessario che Dio sia presente a tutte le cose in quanto che hanno l'essere. L'essere poi è ciò che alle cose è più intimamente congiunto. È dunque necessario che Dio sia in tutte le cose.

Parimenti: chiunque dà esecuzione all'ordine della sua provvidenza per mezzo di alcune cause, è necessario che conosca gli effetti di quelle cause e le ordini; altrimenti accadrebbero fuori dell'ordine della sua provvidenza; e tanto è più perfetta la provvidenza del governatore, quanto più la cognizione e l'ordinamento di lui discende alle cose singolari: poichè se alcuna cosa dei singolari si sottrae alla cognizione del governante, la determinazione della cosa sottratta sfuggirà la provvidenza di lui. Ma è stato dimostrato di sopra che tutte cose debbano soggiacere alla Divina Provvidenza; ed è cosa manifesta che la Divi-

na Provvidenza è perfetissima, poichè tutto quello che si predica di Dio, gli conviene in grado superlativo. È dunque mestieri che l'ordinamento della provvidenza di lui si estenda fino ai minimi effetti.

CAPO CXXXI.°

Si dimostra che Dio dispone di tutte cose immediatamente nè diminuisce la sua sapienza.

Per le quali cose dunque è chiaro che sebbene il governo delle cose si faccia da Dio mediante le cause seconde, per quanto appartiene all'esecuzione della provvidenza; nondimeno la stessa disposizione, ossia l'ordinamento della Divina Provvidenza immediatamente si estende a tutte le cose. Chè non distribuisce le prime e le ultime per modo che lasci ad altri disporre le ultime e le singolari; conciossiachè ciò avvenga presso gli uomini per la debolezza di loro cognizione, la quale non può insieme attendere a più cose: ondechè i superiori reggitori dispongono delle grandi, lasciando ad altri le minime: ma Dio unitamente molte cose può conoscere, come di sopra fu dimostrato, per lo che non si ritrae dall'ordinamento delle cose massime per questo che distribuisce le minime.

CAPO CXXXII.°

Ragioni che sembrano dimostrare che Dio non ha provvidenza dei particolari.

Nondimeno può parere ad alcuno che da Dio non sieno disposte le cose particolari. Chè nessuno per la sua provvidenza dispone se non delle cose che conosce. Ma la cognizione delle cose singolari sembra mancare a Dio da ciò che le cose singole sono apprese non dall' intelletto, ma dal senso. Ora in Dio, che è del tutto incorporeo, la cognizione non può essere sensitiva, ma solamente intellettiva. Può dunque parere ad alcuno che i particolari non sieno dalla Divina Provvidenza ordinati.

Parimenti: essendo le cose singolari infinite, e non potendosi averne cognizione, poichè l' infinito è ignoto: sembra che i particolari debbano sfuggire la cognizione e provvidenza divina.

Di più: molti dei particolari sono contingenti: ma di essi non può aversi certa scienza. Essendo dunque necessario che la scienza divina sia certissima, sembra che i particolari nè si conoscano, nè sieno governati da Dio.

Inoltre: i particolari non tutti esistono insieme, poichè al succedersi di alcuni, altri si corrompono. Ora di quelli che non esistono non può esservi scienza. Se dunque Dio ha la scienza dei particolari, ne segue che egli cominci e cessi di conoscerne alcuni; di che deriva che egli sia mutevole. Dunque egli non pare che sia conoscitore e provvisore dei particolari.

CAPO CXXXIII.°

Soluzione delle prefate ragioni.

Ma queste difficoltà facilmente si risolvono, se alcuno consideri la verità della cosa. Imperocchè conoscendo Iddio perfettamente se stesso, è d'uopo che conosca tutto ciò che in essa in qualunque modo si trova. Ora essendo da lui ogni essenza e virtù dell'ente creato; poichè ciò che deriva da alcuna cosa si trovi in essa virtualmente; è necessario che conoscendo se stesso conosca anche l'essenza dell'ente creato e tutto ciò che in esso virtualmente si trova, e così conosce tutti i particolari che virtualmente si trovano in esso ed in altre sue cause.

Nè è simil cosa la cognizione dell'intelletto divino e del nostro, come la prima ragione procedeva. Imperocchè il nostro intelletto riceve la cognizione delle cose per mezzo delle specie astratte, che sono similitudini di forme e non di materia, nè di materiali disposizioni che sono elementi d'individuazione: onde che il nostro intelletto non può conoscere i particolari, ma solamente gli universali. Ma l'intelletto divino conosce le cose per la sua essenza, nella quale come nel primo principio virtualmente si contiene non solamente la forma, ma anche la materia; e perciò è conoscitore non solamente degli universali, ma anche delle cose singole.

Similmente non è assurdo che Dio conosca le cose infinite, sebbene il nostro intelletto non possa

conoscerle. Imperocchè il nostro intelletto non può unitamente considerare in atto più cose; e così se conoscesse le cose infinite, considerandole, sarebbe mestieri che le numerasse una per una, lo che è contrario alla ragione dell'infinito, ma virtualmente e in potenza il nostro intelletto può conoscere l'infinito, puta tutte le specie dei numeri, o delle proporzioni, in quanto che ha un principio sufficiente a conoscere tutte cose. Ma Iddio può conoscere insieme molte cose, come di sopra fu dimostrato, e quello per cui conosce tutte le cose, cioè la sua essenza, è sufficiente principio di conoscere non solo tutte le cose che sono, ma eziandio quelle che possono essere. Come dunque il nostro intelletto in potenza e virtualmente conosce le cose infinite di cui ha il principio di cognizione; così Dio considera in atto tutte le cose infinite.

È anche manifesto che, sebbene le cose singolari corporee e temporali non esistano unitamente; nondimeno di esse simultaneamente Iddio ha cognizione: chè le conosce secondo il modo del proprio essere che è eterno e senza successione. Siccome dunque conosce immaterialmente le cose materiali e le molte per mezzo di una sola; così anche con un solo intuito vede quelle che unitamente non esistono; e così non è d'uopo che alla cognizione di lui qualche cosa si aggiunga o sottragga per ciò che conosce i particolari.

Di che anche si pare che egli ha cognizione certa delle cose contingenti; poichè anche prima che avvengano le intuisce secondo che si trovano in atto nel proprio essere e non solamente secondo che sono future e virtualmente nelle loro cause, come noi possiamo conoscere alcune cose future. Ma

i contingenti, future esistenze, sebbene si trovano nelle loro cause virtualmente, non sieno determinati ad una sola cosa, di guisa che non si possa di essi avere certa cognizione; nondimeno secondo che sono nel suo essere, sono già determinati ad una cosa sola e di essi si può avere certa cognizione. Chè possiamo conoscere per certezza della vista che Socrate segga, mentre siede. E parimenti con certezza Iddio nella sua eternità conosce tutte cose, qualunque sieno, che si svolgono per tutto quanto il discorso del tempo; poichè la sua eternità attinge presenzialmente tutto il decorso del tempo, e inoltre lo trascende: affinchè così consideriamo che Iddio conosce nella sua eternità il flusso del tempo, come chi posto sull'altezza di una specòla intuisce simultaneamente tutto quanto il transito dei passeggeri.

CAPO CXXXIV.°

Si dimostra che il solo Iddio conosce i singolari futuri contingenti.

È dunque manifesto che conoscere in questo modo i futuri contingenti, secondo che sono in atto nell'essere loro, che equivale avere di essi certezza, è proprio del solo Iddio, a cui propriamente e veramente compete l'eternità: onde che il certo pronostico delle cose future si stabilisce essere segno della Divinità, secondo quel luogo di Isaia 41. 20: « Annunziate le cose che accadranno in futuro, e sapremo che voi siete Dio. »

Ma conoscere le cose future nelle loro cause anche ad altri può competere: ma questa cogni-

zione non è certa, ma piuttosto congetturale, se non intorno ad effetti che per necessità derivano dalle loro cause; e per questo modo il medico predice le future infermità, ed il nocchiero le tempeste.

CAPO CXXXV.°

Si dimostra che Dio assiste presente a tutte cose per la potenza, essenza e presenza, e tutte immediatamente dispone.

Pertanto nulla impedisce che Iddio abbia anche la cognizione dei singolari effetti, e per se stesso li disponga immediatamente, quantunque li eseguisca per cause mediatrici. Ma anche nella stessa esecuzione in certo qual modo è presente immediatamente a tutti gli effetti, in quanto che tutte le cause mediatrici operano in virtù della prima causa: di maniera che egli sembra in certo modo agire sopra tutte: e tutte le opere delle cause seconde possono attribuirsi a lui, come all' artefice l' opera dello stromento. Imperocchè con maggior convenienza si dice che il fabbro fa il coltello che il martello. Ha pure immediata azione sopra tutti gli effetti, in quanto che egli è per sè causa dell' essere e tutte cose da lui sono conservate in essere. E secondo questi tre immediati modi si dice che Dio è in tutte le cose per l' essenza, la potenza e la presenza. Per l' essenza in vero in quanto che l' essere di ciascuna cosa è una certa partecipazione dell' essere divino, e così la essenza divina è presente a qualsiasi cosa esistente in quanto che ha l' essere, come causa al proprio

effetto. Per la potenza poi in quanto che tutte cose operano per virtù di lui. Per la presenza infine in quanto che egli tutte cose regge e governa.

CAPO CXXXVI.°

Si dimostra che al solo Iddio conviene fare miracoli.

Dunque poichè tutto quanto l' ordine delle cause seconde e la loro virtù è da Dio, il quale non produce i suoi effetti per necessità, ma per libera volontà, come di sopra si è dimostrato, è chiaro che oltre l' ordine delle cause seconde egli può agire; come risanare quelli che secondo la naturale operazione non possono essere risanati, o fare altre cose simili che non sono secondo l' ordine delle cause naturali, ma sono secondo l' ordine della Divina Provvidenza; poichè questo stesso che si fa talvolta da Dio oltre l' ordine delle cause naturali, è stato da Dio stesso disposto per qualche fine. Ora facendosi divinamente cose consimili oltre l' ordine delle cause seconde, tali fatti si nominano miracoli, poichè è cosa meravigliosa, che veggendosi gli effetti s' ignori la causa. Essendo dunque Dio la causa a noi semplicemente occulta, quando si fa da lui qualche cosa oltre l' ordine delle cause seconde a noi note, si dice semplicemente miracolo. Se poi si faccia qualche cosa da alcuna altra causa occulta a questo, o a quello, non è semplicemente miracolo, ma per quello soltanto che ignora la causa: onde che avviene che qualche cosa appare ad uno meraviglio-

sa, che ad altri che conosce la causa non la è. Or bene l' operare oltre l' ordine naturale delle cause seconde è propriò del solo Iddio, che è institutore di quest' ordine e a quest' ordine non è legato, ma tutte le altre cause a quest' ordine soggiacibno. Ondechè il fare miracoli è di Dio solamente giusta il testo del Salmista: *il quale solo opera cose mirabili*; Salmo. 71. 18. Quando dunque si vede che da qualche creatura si fanno miracoli; o non sono veri miracoli, perchè si fanno per qualche virtù di cose naturali, sebbene a noi occulte, come avviene dei miracoli dei demonii, che si fanno per arte magica: o se sono veri miracoli, s' impetrano da Dio da alcuno, affinchè egli li operi. Dunque poichè siffatti miracoli si fanno solamente per divina virtù, convenientemente si assumono ad argomento di fede, che al solo Iddio si appoggia. Di vero che qualche cosa si dica operata dall'uomo per autorità divina non si dimostra mai con maggior convenienza che per le opere che Iddio solamente può fare.

Ma siffatti miracoli, sebbene si facciano oltre l' ordine delle cause seconde, nondimeno non si debbono dire semplicemente contro natura, perchè l' ordine naturale esige che le cose inferiori sottostiano alle azioni delle superiori: ondechè le cose che nei corpi inferiori provengono dall'influenza dei corpi celesti, non si dice semplicemente che sieno contro natura, sebbene casualmente sieno talora contro la natura particolare di questa, o di quella cosa, come è chiaro del moto dell'acqua nel flusso e riflusso del mare, che accade per l' azione della luna. Così anche quelle cose che accadono nelle creature per l' azione di Dio,

sebbene sembrino essere contrarie all' ordine delle cause seconde, sono nondimeno secondo l' ordine universale della natura. Dunque non sono miracoli contrarii alla natura.

CAPO CXXXVII.°

Perchè si dica che alcune cose sono casuali e fortuite.

Ma sebbene ogni cosa anche minima sia dall' alto disposta, come è stato dimostrato; nondimeno nulla vieta che alcuni fatti accadano a caso e per fortuna. Poichè accade che per rispetto ad una causa inferiore alcun avvenimento sia casuale o fortuito, il quale però non è tale rispetto ad una causa superiore, poichè non si svolge all'infuori dell' intenzione di lei, come si fa manifesto del padrone che manda due suoi servi nello stesso luogo, per modo che uno ignori dell'altro. Il concorso di costoro è casuale in quanto all' uno ed all' altro, non già in quanto al padrone. Così anche quando accadono eventi oltre l' intenzione delle cause seconde, sono fortuiti, o casuali, avuto riguardo a quelle cause, e si possono dire semplicemente casuali, perchè gli effetti semplicemente si denominano secondo la condizione delle cause prossime. Ma se abbiasi riguardo a Dio, non sono fortuiti, ma preveduti.

CAPO CXXXVIII.°

Se il fato sia qualche natura e che cosa sia.

Da questo poi appare che cosa sia la ragione del fato. Imperocchè trovandosi che molti effetti provengono casualmente secondo che si considerano in rapporto alle cause seconde, alcuni non vogliono riferire tali effetti ad alcuna causa superiore che li disponga, cui negare totalmente è necessario ammettere il fato. Alcuni poi vollero riferire questi effetti che sembrano casuali e fortuiti ad una causa superiore che li ordini; ma non elevandosi sopra l' ordine delle cose corporee, attribuirono l' ordinamento ai primi corpi, vale a dire ai corpi celesti, e costoro dissero essere il fato l' influenza della posizione delle stelle, per le quali simili effetti dicevano accadere. Ma perchè fu dimostrato, che l' intelletto e la volontà che sono i principii proprii delle umane azioni, propriamente non soggiaciono ai corpi celesti, non si può dire che i fatti che casualmente, o fortuitamente, si veggono accadere nell'ordine delle cose reali, si debbano riferire ai corpi celesti, come a causa ordinativa. Ma il fato non sembra essere se non nelle cose umane, nelle quali si trova anche la fortuna; poichè intorno a queste cose sogliono alcuni fare ricerche, volendo conoscere il futuro, e intorno al medesimo fu costume che si rispondesse dagl' indovini: onde anche il fato fu appellato da *fando* (parlare). E perciò ammettere il fato in questo modo è cosa aliena dalla fede. Ma poichè non so-

lamente le cose naturali, ma anche le umane sono soggette alla Divina Provvidenza, gli eventi che si veggono accadere casualmente nelle cose umane, è d' uopo riferire all' ordine della Divina Provvidenza. E così è necessario per chi pone che tutti gli eventi soggiaciono alla Divina Provvidenza, ammettere il fato. Conciossiachè il fato così preso si riferisce alla Divina Provvidenza come l' effetto proprio di lei; poichè è la spiegazione della Divina Provvidenza applicata alle cose, secondo che dice Boezio che il fato è la disposizione, cioè: *l' ordine immobile inerente alle cose mobili.* Ma perchè cogli infedeli per quanto possiamo non dobbiamo avere comuni neppure i nomi, affinchè dai non intelligenti non si possa prendere occasione di errore, è cosa più cauta ai fedeli di non parlare di fato, perchè tal nome con più convenienza e più comunemente si prende secondo il primo significato. Onde che anche Agostino nel lib. 5.° della città di Dio dice: *che se alcuno crede nel fato nel secondo modo, mantenga il senso e corregga la lingua.*

CAPO CXXXIX.°

Si dimostra che non tutte le cose avvengono per necessità.

Ma sebbene l' ordine della Divina Provvidenza impresso alle cose sia certo, per la cui ragione Boezio dice: *che il fato è una disposizione immobile inerente alle cose mobili;* non pertanto da ciò seguita che tutti gli eventi accadano per necessi-

tà. Imperocchè gli effetti si dicono necessarii, o contingenti secondo la condizione delle cause più vicine. È poi cosa manifesta che se la causa prima fu necessaria e la causa seconda contingente, l'effetto che segue debba essere contingente; come la prima causa della generazione nelle cose corporee inferiori è il moto di un celeste corpo; il quale sebbene per necessità avvenga, nondimeno la generazione e la corruzione nei corpi inferiori avviene in modo contingente, essendo che le cause inferiori sono contingenti e possono fallire. Ora è stato dimostrato che Dio eseguisce l' ordine di sua provvidenza per le cause inferiori. Vi saranno dunque alcuni effetti contingenti della Divina Provvidenza secondo la condizione delle cause inferiori.

CAPO CXL.°

Si dimostra che salva rimanendo
la Divina Provvidenza
molti sono gli eventi contingenti.

Nè però la contingenza degli effetti, o delle cause può turbare la certezza della Divina Provvidenza. Conciossiachè tre sieno le cose che sembrano assicurare la certezza della Divina Provvidenza; cioè l' infallibilità della divina prescienza, l' efficacia della divina volontà e la sapienza della divina disposizione, la quale trova vie sufficienti per conseguire l'effetto. Delle quali nessuna ripugna alla contingenza delle cose. Imperocchè la scienza di Dio è infallibile anche riguardo ai contingenti futuri, in quanto che Dio nella sua eternità intui-

sce le cose future, secondo che sono in atto nell' essere suo, come di sopra è stato esposto. Anche la volontà di Dio, essendo causa universale delle cose non solamente è rivolta a ciò che qualche cosa si faccia, ma anche a ciò che sia fatta in tal modo. Appartiene adunque all' efficacia della divina volontà non solamente che si faccia quello che Dio vuole, ma che si faccia in quel modo, nel quale vuole che sia fatto. Ora egli vuole che alcune cose sieno fatte necessariamente ed alcune in modo contingente, perchè l' una e l' altra cosa richiedesi all' essere completo dell' universo. Dunque affinchè nell' uno e l' altro modo le cose avvenissero, ad alcune adatte cause necessarie, ad altre contingenti; affinchè così, mentre alcune si fanno necessariamente, altre in modo contingente, sia efficacemente adempita la divina volontà. È anche manifesto che per la sapienza della disposizione divina, si conserva la certezza della Provvidenza, rimanendo salva la contingenza delle cose. Imperciocchè se per la provvidenza dell' uomo si può fare che alla causa, che può fallire allo effetto, soccorra per modo che talvolta immancabilmente ne segua l' effetto, come si pare nel medico che risana, e nel coltivatore della vigna adoperando il rimedio contro la sterilità della vite; molto più questo accade per la sapienza della divina disposizione, che sebbene le cause contingenti possano fallire per quanto è da sè, dall' effetto, nondimeno usati alcuni amminicoli ne segua immancabilmente l' effetto, che non toglie la contingenza di esso. Così è dunque manifesto che la contingenza delle cose non esclude la certezza della Divina Provvidenza.

CAPO CXLI.°

Si dimostra che la certezza della Divina Provvidenza non esclude i mali delle cose.

Si può anche nello stesso modo vedere che rimanendo salva la Divina Provvidenza possono nel mondo accadere mali per difetto delle cause seconde. Imperocchè vediamo nelle cause ordinate accadere il male nell' effetto per deficienza della causa seconda, il quale difetto nondimeno non è causato in alcun modo dalla prima causa, come il male della zoppagine è prodotto dalla curvità della gamba, non già dalla virtù motiva dell'anima; onde che tutto ciò che vi ha di movimento nella zoppicatura, si riferisce come a causa alla virtù del movimento; ma ciò che ivi havvi di obbliquità non è prodotto dalla virtù del moto, ma dalla curvità della gamba. E perciò tutto ciò che di male accade nelle cose, quanto a quello che si riferisce all' essere, o a qualche specie, o natura si deve riportare a Dio come a causa; poichè non può esservi male se non nel bene, come dalle cose dette è manifesto. Ma quanto a ciò che è difettoso si riferisce alla causa inferiore difettibile. E così sebbene Iddio sia causa universale di tutte cose, nondimeno non è causa dei mali, in quanto che sono mali, ma tutto ciò che di bene ad essi si aggiunge è prodotto da Dio.

CAPO CXLII.°

Si dimostra che non deroga alla bontà di Dio permettere i mali.

Nondimeno non è ripugnante alla divina bontà permettere che esistano i mali nelle cose da lei governate. E da prima perchè non è della Provvidenza distruggere la natura dei governati, ma salvarla. Imperocchè la perfezione dell' universo richiede che vi sieno alcune cose nelle quali non possa accadere il male; ed altre che possano patire il difetto del male secondo la loro natura. Se dunque totalmente si escludesse il male dalle cose, dalla Divina Provvidenza non si reggerebbero le cose tutte secondo la loro natura, che sarebbe maggiore difetto, che tollerare difetti singolari. In secondo luogo, perchè il bene di uno non può accadere senza il male dell' altro; come vediamo che la generazione di uno non avviene senza la corruzione di un altro, e il nutrimento del leone non avviene senza l' uccisione di altro animale, e la pazienza del giusto non si esercita senza la persecuzione dell' ingiusto. Se dunque il male totalmente si escludesse dalle cose, ne seguirebbe che si torrebbero anche molti beni. Dunque non appartiene alla Divina Provvidenza che il male sia del tutto eliminato dalle cose; ma che i mali che accadono sieno ordinati a qualche bene. In terzo luogo, poichè dagli stessi mali particolari più commendevoli si rendono i beni, mentre a quelli si paragonano, come dalla oscurità del

nero si rende più palese la chiarezza del bianco; e così permettendo che esistano i mali nel mondo, la divina bontà riluce vieppiù nei buoni, e la sapienza nell' ordinamento dei mali ai beni.

CAPO CXLIII.°

Si dimostra che Dio in modo speciale provvede all' uomo per la grazia.

Ma poichè la Divina Provvidenza provvede alle singole cose secondo il loro essere, e la creatura razionale per lo libero arbitrio è signora dei suoi atti a preferenza delle altre creature; è necessario che anche a lei sia provveduto in modo speciale quanto a due cose. Dapprima quanto agli ajuti dell' opera che le si danno da Dio: di poi quanto a quelle cose che le si rendono per le sue opere. Imperocchè alle creature prive di ragione si danno solamente quelli aiuti onde naturalmente sono mosse ad agire; ma alle creature ragionevoli si danno insegnamenti e precetti di vivere; poichè il precetto non conviene darsi se non a chi è padrone de' suoi atti; sebbene anche alle creature prive di ragione si dica per certa similitudine che Dio dà dei precetti, giusta quello del Salmo 18. 6. *diede il precetto che non trasgredirà*; il qual precetto invero non è altro che la disposizione della Divina Provvidenza movente le cose naturali alle proprie azioni.

Parimenti: anche le azioni delle creature razionali s'imputano loro a colpa ed a lode, poichè hanno signoria del proprio operare, non solamente

dall' uomo che presiede agli uomini, ma anche da Dio, governandosi gli uomini non solo dall'uomo, ma anche da Dio: ma a qualsiasi reggimento uno si sottomette, da esso gli viene imputato ciò che lodevolmente o colposamente agisce. E poichè alle buone azioni si deve il premio, ed alla colpa s' infligge la pena, come di sopra è stato detto; le creature razionali secondo la giustizia della Divina Provvidenza e si puniscono per li mali e si premiano per li beni. Ma nelle creature prive di ragione non ha luogo pena nè premio, come nè di essere lodate, nè di essere imputate. Ma poichè l' ultimo fine della creatura razionale sopravanza la facoltà della stessa natura; e quelle cose che sono ordinate al fine, debbono essere al fine proporzionate secondo il retto ordine della Providenza, ne consegue che alla creatura razionale si conferiscano anche divini aiuti non solo proporzionati alla natura, ma anche eccedenti la facoltà naturale. Onde che alla facoltà naturale della ragione si sovrappone nell' uomo il lume della divina grazia, onde internamente viene confortato alla virtù, ed in quanto alla cognizione elevando la mente di lui per questo lume a conoscere quelle cose che eccedono la ragione, ed in quanto all' azione e all' affetto, innalzandolo per questo lume sopra le cose create ad amare Iddio e sperare in lui e fare quelle cose che tale amore richiede.

Ma questi doni, ossia aiuti soprannaturalmente dati all' uomo si chiamano gratuiti per due ragioni. Primieramente perchè gratuitamente si concedono da Dio; poichè nell' uomo non si rinviene alcuna qualità onde in modo condegno siano dovuti simili aiuti, eccedendo essi la facoltà

della natura umana. In secondo luogo perchè per una speciale maniera per sì fatti doni l' uomo si rende grato a Dio, poichè essendo l' amore di Dio causa di bontà nelle cose, senza essere eccitato da bontà preesistente, come è la nostra dilezione; è necessario che a chi è largo di alcuni speciali effetti di bontà, per rispetto di questi si debba considerare una speciale ragione dell' amore divino; onde che massimamente e semplicemente si dice che amino coloro ai quali fu largo di tali effetti di bontà, onde possano giungere all'ultimo fine, che è lui stesso, che è fonte di bontà.

CAPO CXLIV.°

Si dimostra che Dio per li doni gratuiti rimette i peccati che tolgono anche la grazia.

E poichè i peccati provengono da ciò che le azioni falliscono dal retto ordine al fine; giacchè l' uomo è ordinato al fine non solamente per aiuti naturali, ma anche per doni gratuiti; è mestieri che i peccati degli uomini non solamente sieno contrarii agli aiuti naturali, ma eziandio ai gratuiti. Imperocchè le cose contrarie si espellano a vicenda. Onde siccome per li peccati siffatti aiuti gratuiti si tolgono all' uomo, così pei doni gratuiti si rimettono all' uomo i peccati: altramente la malizia dell' uomo nel peccare sarebbe più potente rimuovere la divina grazia, che la divina bontà a rimuovere i peccati per li doni della grazia.

Parimenti: Dio provvede alle cose secondo il loro essere. Ora questa è la condizione delle mutevoli cose, che in esse si possano alternare cose contrarie, come la generazione e la corruzione nella materia corporea, ed il bianco ed il nero nel corpo colorato. Ma l' uomo è mutevole secondo la volontà, finchè vive in questa vita. Così dunque si danno divinamente all' uomo doni gratuiti, che li può perdere per lo peccato; e così commette peccati che possono essere rimessi per doni gratuiti.

Inoltre: nelle cose che si fanno sopra natura, la possibilità e l' impossibilità si attende secondo la divina potenza, non secondo la potenza naturale. Di vero che il cieco possa essere illuminato, od il morto risorgere non è proprio della naturale potenza, ma della divina. Ma i doni gratuiti sono soprannaturali. Dunque perchè alcuno li possa conseguire dipende dalla divina potenza. Dire dunque che alcuno dopo il peccato non possa conseguire i doni gratuiti è derogare alla divina potenza. Ma i doni gratuiti non possono stare insieme col peccato, essendo l' uomo ordinato al fine per li doni gratuiti, dal quale si allontana per lo peccato. Dire dunque che i peccati non sono remissibili si oppone alla divina potenza.

CAPO CXLV.°

Si dimostra che i peccati non sono irremissibili.

Ma se alcuno dice che i peccati sono irremissibili non per impotenza divina, ma perchè tale è la divina giustizia che chi cade dalla grazia non possa più a quella fare ritorno: è manifesto che ciò è falso. Imperocchè tale è l' ordine della divina giustizia che finchè alcuno è in via, gli sia dato quello che appartiene al termine della via. Starsi poi immobile o nel bene, o nel male, appartiene al termine della via; poichè l' immobilità e la quiete è il termine del moto. Tutta poi la presente vita è stato di via, come lo dimostra la mutabilità dell' uomo e in quanto al corpo e in quanto all' anima. Dunque non è tale la divina giustizia che l' uomo dopo il peccato rimanga in esso immobilmente.

Di più: dai divini benefizii e specialmente dai più segnalati non s' irroga all' uomo pericolo. Ma sarebbe pericoloso all' uomo che mena vita mutevole ricevere la grazia, se dopo la grazia potesse peccare e di nuovo non potesse ritornare alla grazia, particolarmente quando i peccati che precedono la grazia, vengano rimessi per la grazia, i quali talora sono maggiori di quelli che l' uomo commette dopo ricevuta la grazia. Non si deve dunque dire che i peccati dell' uomo sieno irremissibili, sia che commettansi prima, o dopo.

CAPO CXLVI.°

Si dimostra che solo Iddio può rimettere i peccati.

Ma i peccati solamente Dio può rimetterli. Imperocchè la colpa commessa contro alcuno, quel solo può rimetterla contro il quale fu commessa. I peccati poi s' imputano all' uomo a colpa non pure dall'uomo, ma anche da Dio, come fu dimostrato superiormente. Ora poi trattiamo dei peccati secondo che s' imputano da Dio all' uomo. Dio dunque solamente può rimettere i peccati.

Di più: essendochè per li peccati l' uomo disordina dall' ultimo fine, non si possono eglino rimettere, se l' uomo non si riordini al fine. Ma ciò si ottiene pei doni gratuiti che solamente sono da Dio, eccedendo la facoltà della natura. Dunque Dio solamente può rimettere i peccati.

Parimenti: il peccato s' imputa all' uomo a colpa in quanto che è volontario. Ma la volontà può mutarla solo Dio. Dunque esso solo può veramente rimettere i peccati.

CAPO CXLVII.°

Di alcuni articoli di fede che si desumono dagli effetti del divino governo.

Questo è dunque il secondo effetto di Dio, il governo delle cose e specialmente delle creature razionali, alle quali e concede la grazia e rimette i peccati. Il quale effetto invero si tocca nel Simbolo della fede e in quanto a ciò che tutte cose sono ordinate al fine della divina bontà, perciocchè professiamo lo Spirito Santo Dio, poichè è proprio di Dio ordinare i suoi sudditi al fine; e in quanto a ciò che tutte cose muove, quando dice: *e vivificante*. Imperocchè come il moto che dall' anima si comunica al corpo è la vita del corpo; così il moto onde si muove l' universo da Dio, è quasi una certa vita dell'universo. E poichè tutta quanta la ragione del divino governo dalla bontà divina si desume, che si appropria allo Spirito Santo, che procede come Amore; convenientemente gli effetti della Divina Provvidenza si attribuiscono alla persona dello Spirito Santo. Ma quanto all'effetto della cognizione soprannaturale, che per la fede Dio opera negli uomini, si dice: *Santa Chiesa Cattolica*, poichè la Chiesa è la congregazione dei fedeli. Ma quanto alla grazia che comunica agli uomini si dice: *Comunione dei Santi;* e quanto alla remissione della colpa, si dice: *remissione dei peccati*.

CAPO CXLVIII.

Si dimostra che tutte cose sono fatte per l' uomo.

Ora essendo tutte cose, come è stato dimostrato, ordinate alla divina bontà come a fine, e di quelle che sono a questo fine ordinate, alcune sieno più vicine al fine, per cui più completamente partecipano della divina bontà; consegue che le cose che sono inferiori nelle cose create, e che meno partecipano della divina bontà, sieno ordinate ad enti superiori come a fini. Conciossiachè in ogni ordine di fini, quelle cose che sono più vicine all' ultimo fine, sono anche fini di quelle che sono più rimote; come la pozione medicinale è destinata per la purga, la purga poi per l' indebolimento, e l' indebolimento per la sanità, e così l' indebolimento è fine in certo modo della purga, come anche la purga della pozione. E ciò accade ragionevolmente. Imperocchè siccome nell' ordine delle cause agenti, la virtù del primo agente perviene agli ultimi effetti per le cause medie, così nell' ordine dei fini, le cose che sono più rimote dal fine raggiungono l' ultimo fine mediante quelle che sono più vicine al fine: come la pozione non è ordinata alla sanità se non per la purga. Ondechè anche nell' ordine dell' universo le cose inferiori conseguono principalmente l' ultimo fine in quanto che sono ordinate alle superiori.

Questa cosa manifestamente appare anche a chi considera lo stesso ordine delle cose. Concios-

siachè quelle cose che naturalmente si fanno, come sono state destinate ad essere fatte, così si fanno; di fatti vediamo che le cose più imperfette cedono all' uso delle più nobili: come le piante si nutrono di terra, gli animali di piante, e questi sono destinati all' uso dell' uomo; la conseguenza è che gli esseri inanimati sono per gli animati, e le piante per gli animali, e questi per l' uomo. Ora essendo stato dimostrato che la natura intellettiva è superiore alla corporea, emerge che tutta quanta la natura corporea è ordinata all' intellettiva. Ma fra le nature intellettuali, quella che è più vicina al corpo, è l' anima razionale, che è forma dell' uomo. Dunque in certo modo per l' uomo, in quanto che è animale razionale, pare essere fatta tutta quanta la natura corporea. Dalla consumazione dunque dell' uomo dipende in certo modo la consumazione di tutta quanta la natura corporea.

CAPO CXLIX.°

Qual è l' ultimo fine dell' uomo.

Ora la consumazione dell' uomo è riposta nell' acquisto dell' ultimo fine, che è la perfetta beatitudine, o felicità, che consiste nella divina visione, come di sopra è stato dimostrato. Alla visione poi divina consegue l' immutabilità dell' intelletto, e della volontà: dell' intelletto invero, poichè essendo pervenuto alla prima causa nella quale si possono conoscere tutte cose, l' investigazione dell' intelletto cessa: cessa anche la mobilità della volontà; perchè ottenuto l' ultimo

ne, nel quale è pienezza di tutta quanta la bontà, nulla rimane da desiderare. Perciocchè la volontà si muta, perchè desidera qualche cosa che non ha. È dunque manifesto che l'ultima consumazione dell'uomo consiste nella perfetta quiete ed immobilità e in quanto all'intelletto ed in quanto alla volontà.

CAPO CL.°

In che modo l'uomo perviene all'eternità dopo la consumazione.

Ma è stato di sopra dimostrato, che la ragione dell'eternità consegue dall'immobilità. Imperocchè siccome dal moto si genera il tempo, nel quale si trova il prima ed il poi; così è d'uopo che rimosso il moto cessi il prima ed il poi, e così rimane la ragione dell'eternità, che è tutta quanta insieme. Dunque nella sua ultima consumazione l'uomo consegue l'eternità della vita non solamente quanto a ciò che viva immortalmente secondo l'anima, la qual cosa possiede l'anima razionale di sua natura, come di sopra è stato dimostrato; ma anche perciò che sia condotto alla perfetta immobilità.

CAPO CLI.°

Si dimostra in qual modo alla perfetta beatitudine dell' anima razionale sia necessario che essa sia riunita al corpo.

Si deve poi considerare che non può essere perfetta la immobilità della volontà, se non sia totalmente soddisfatto il naturale desiderio. Imperocchè le cose, qualunque sieno, destinate ad essere unite secondo la loro natura, naturalmente desiderano di unirsi, poichè ogni cosa appetisce quello che le è conveniente secondo la sua natura. L'anima umana dunque unendosi al corpo, come di sopra è stato dimostrato, ha insito un naturale desiderio all' unione del corpo. Non può dunque essere perfetta la quiete della volontà, se l'anima non si congiunge al corpo rinnovato: la qual cosa vuole che l' uomo risorga da morte.

Parimenti: la finale perfezione richiede la prima perfezione. Ora la prima perfezione di qualsiasi cosa ell' è che sia perfetta nella sua natura. Ma la finale perfezione consiste nel conseguimento dell' ultimo fine: dunque affinchè l' anima umana onninamente sia perfetta nel fine, è necessario che sia perfetta nella sua natura: la qual cosa non può essere, quando non venga unita al corpo. Conciossiachè la natura dell' anima è che sia parte dell' uomo come forma. Ma nessuna parte è perfetta nella sua natura, se non sia nel suo tutto. Resta dunque per l' ultima beatitudine del-

l' uomo che l' anima di nuovo sia riunita al corpo.

Di più: ciò che è accidentale e contro natura non può essere sempiterno. Ma è necessario che l' essere l'anima separata dal corpo sia cosa accidentale e contro natura, perchè per sè naturalmente è insito all' anima la tendenza che sia unita al corpo. Dunque l'anima non potrà essere perpetuamente separata dal corpo. Dunque la sostanza di lei essendo incorruttibile, come di sopra è stato dimostrato, rimane che debba essere riunita al corpo rinnovellato.

CAPO CLII.°

Si dimostra in che modo la separazione dell' anima dal corpo sia secondo natura, e in che modo contra natura.

Sembra poi che l'essere l'anima separata dal corpo non sia cosa accidentale, ma secondo natura: poichè il corpo dell' uomo è composto di contrarii elementi. Ora ogni cosa di questo genere è naturalmente corruttibile. Dunque il corpo umano è corruttibile naturalmente. Ma corrotto il corpo è necessario che l'anima rimanga separata, se l'anima è immortale, come è stato dimostrato. Sembra dunque che l'essere l'anima separata dal corpo sia secondo natura. Si deve dunque considerare in che modo ciò sia secondo natura, e in che modo contro natura. Imperocchè è stato dimostrato superiormente che l'anima ragionevole oltre il

modo delle altre forme eccede la forza di tutta la materia corporea, come lo dimostra l' operazione intellettuale di lei, che ha senza del corpo. Dunque affinchè la materia corporea convenientemente fosse ad essa adattata, fu mestieri che qualche disposizione venisse sopraggiunta al corpo, per la qnale si rendesse la materia conveniente a tal forma. E siccome questa da Dio solamente uscì all' essere per creazione, così quella disposizione sovrastando alla natura corporea, dal solo Iddio fu all' uman corpo attribuita, la quale, cioè conservasse incorrotto lo stesso corpo, affinchè così convenisse alla perpetuità dell' anima. E questa disposizione veramente rimase nel corpo dell' uomo finchè l' anima di lui aderì a Dio. Ma l' anima dell' uomo allontanata da Dio per lo peccato, anche convenientemente il corpo umano perdette quella soprannaturale disposizione, onde immobilmente soggiaceva all' anima, e così l' uomo andò incontro alla necessità della morte. Se dunque si abbia riguardo alla natura del corpo, la morte è naturale; se poi alla natura dell' anima ed alla disposizione che per l' anima soprannaturalmente all' uman corpo da principio fu impressa, la morte è cosa accidentale e contro natura, essendo naturale all' anima di essere unita al corpo.

CAPO CLIII.°

Si dimostra che l' anima riprenderà onninamente lo stesso corpo e non di altra natura.

Ora unendosi l' anima al corpo, come forma, e a ciascuna forma rispondendo la propria materia, è necessario che il corpo, a cui di nuovo si unirà l' anima, sia della stessa ragione e specie col corpo che depone per morte. Di vero l' anima non riprenderà nella risurrezione un corpo celeste, od aereo, od il corpo di qualche altro animale, ma il corpo umano composto di carne e di ossi, organico, cioè cogli stessi organi di cui ora consiste.

Di nuovo: siccome alla medesima forma secondo la specie è dovuta la medesima materia secondo la specie, così alla stessa forma secondo il numero è dovuta la stessa materia secondo il numero. Imperocchè come l' anima del bue non può esser l' anima del corpo del cavallo, così l' anima di questo non può esser l' anima di altro bue. È dunque necessario, rimanendo l' anima razionale la stessa di numero, che si unisca nella risurrezione al medesimo corpo di numero.

CAPO CLIV.°

Si dimostra che l' anima riprenderà lo stesso corpo di numero per sola virtù di Dio.

Ma quelle cose che secondo la sostanza si corrompono, non si rinnovano le medesime di numero secondo l' operare della natura, ma solamente secondo la specie. Imperocchè non è la medesima di numero la nube onde si genera la pioggia e che di nuovo si genera dall' acqua piovente e di nuovo svaporante. Corrompendosi dunque sostanzialmente per morte il corpo umano, non può essere restituito il medesimo di numero per opera della natura. Ciò dunque esigendo la ragione della risurrezione, come è stato dimostrato, conseguita che la risurrezione degli uomini non si farà per l'azione della natura, come alcuni posero, dopo molti giri d' anni, riducendosi i corpi al medesimo sito, di nuovo al medesimo numero ritornare gli uomini; ma la rinnovazione dei risorgenti si farà per sola virtù divina.

Parimenti: è cosa manifesta che i sensi privati non si possono restituire per operazione della natura, nè alcuna cosa di quelle che solamente per generazione si ricevono, perchè non è possibile che la stessa cosa di numero più volte possa essere generata. Se poi qualche cosa di simile venga ad alcuno restituita, puta l' occhio cavato, o la mano tronca, ciò avverrà per virtù divina, che opera sopra l' ordine della natura, come di

sopra è stato detto. Deperendo dunque per morte tutti i sensi dell' uomo e tutte le membra, è impossibile che l' uomo morto di nuovo possa essere rinnovato alla vita, se non per divina operazione. Ora da ciò che ammettiamo la risurrezione futura per divina virtù, facilmente si può vedere in che modo il corpo identico di numero possa essere riparato. Imperocchè essendo stato dimostrato superiormente che tutte cose, anche le minime, dipendono dalla Divina Provvidenza, è manifesto che la materia di questo corpo umano, qualunque sia la forma che riceva dopo la morte dell'uomo, non isfugge nè la virtù, nè la cognizione divina: la quale materia veramente rimane la stessa di numero, in quanto che s' intende esistente sotto dimensioni secondo le quali si può dire questa materia, ed è principio di individuazione. Questa materia dunque rimanendo la stessa e per virtù divina riparato l' uman corpo, ed anche l' anima razionale, che essendo incorruttibile, rimanendo la medesima unita al corpo, consegue che l' uomo identico di numero venga riparato. Nè può essere impedita l' identità del numero, come alcuni obbiettano, per questo che l' umanità non è la stessa di numero. Imperocchè l' umanità che si dice forma del tutto, secondo alcuni non è altro che la forma di una parte, che è l' anima; la quale veramente si dice forma del corpo secondo che dà la specie al tutto. La qual cosa se è vera, è chiaro che l' umanità rimane la stessa di numero, rimanendo l' anima razionale la stessa di numero. Ma poichè l' umanità è quale la esprime la definizione dell' uomo, come anche l' essenza di qualsiasi cosa è quale la significa la sua definizione; e

la definizione dell' uomo non solamente esprime la forma, ma anche la materia, essendo necessario nella definizione di cose materiali che si ponga la materia; con maggiore convenienza secondo altri si dice, che nella ragione di umanità s' includa e l' anima ed il corpo, altrimenti però che nella definizione dell' uomo. Imperocchè nella ragione di umanità si includono i soli principii essenziali dell' uomo, recisi gli altri. Chè dicendosi umanità onde l' uomo è uomo, è manifesto che tutte le cose delle quali non è vero dire di esse che l' uomo sia uomo, dalla umanità si recidono. Ma dicendosi l' uomo che ha l' umanità, perciò che ha l' umanità non si esclude che abbia altre cose, puta la bianchezza, o qualche cosa simile; questo nome *uomo* significa i suoi essenziali principii, non però colla precisione delle altre cose, sebbene le altre non sieno incluse attualmente nella ragione di lui, ma soltanto in potenza; ondechè *uomo* ha il significato per modo di un tutto; ma *umanità* per modo di una parte, nè dell' uomo si può predicare. Infatti in Socrate o Platone si include questa materia e questa forma; e come la natura d' uomo risulta da questo che sia composta d' anima e di corpo, così se si dovesse definire Socrate, la natura di lui sarebbe che fosse composto di queste carni e queste ossa e di quest' anima. Non essendo dunque l' umanità alcuna altra forma oltre l' anima ed il corpo; ma sia alcunchè composto dell' una e dell' altro; è manifesto che riparato lo stesso corpo e rimanendo la stessa anima, la stessa di numero sarà l' umanità. Nè anche la predetta identità secondo il numero è impedita da ciò che la corporeità non

ritorni la stessa di numero, corrompendosi col corpo corrotto. Poichè se per corporeità s' intende la forma sostanziale, per cui qualche cosa è ordinata nel genere della sostanza corporea, non essendo di una cosa se non una la forma sostanziale, tale corporeità non è altro che l'anima. Imperciocchè quest' animale per quest' anima non solo è animale, ma corpo animato e corpo, ed anche questo qualche cosa esistente nel genere della sostanza: altrimenti l' anima si aggiungerebbe al corpo esistente in atto e così sarebbe forma accidentale. Chè il soggetto della forma sostanziale non è in atto questo qualche cosa, ma soltanto in potenza; onde che ricevendo la forma sostanziale, non si dice soltanto generarsi secondo questa cosa, o quella, come si dice nelle forme accidentali, ma si dice semplicemente generarsi, quasi semplicemente ricevendo l'essere, e così pre-sa la corporeità rimane la medesima di numero, esistendo identica l' anima razionale. Se poi col nome di corporeità s' intende una tal quale forma, dalla quale si denomina il corpo che si pone nel genere di quantità, allora è una certa forma accidentale, niente altro significando che la trina dimensione. Ondechè sebbene non ritorni di numero la stessa, l' identità del soggetto non è impedita, alla quale è bastevole l' unità dei principii essenziali. La stessa è la ragione di tutte le cose accidentali, la cui diversità non toglie l' identità secondo il numero. Onde che essendo l' unione una certa relazione e per ciò essendo accidentale, la diversità di essa secondo il numero non toglie l' identità del soggetto; nè parimenti la diversità delle potenze secondo il numero del-

l' anima sensitiva e vegetativa, se però si pone che elleno si corrompino; poichè le potenze naturali esistenti del congiunto sono nel genere delle cose accidentali: nè dal senso si prende il sensibile secondo che è differenza costitutiva dell' animale, ma dalla stessa sostanza dell' anima sensitiva, la quale nell' uomo è la medesima colla razionale secondo la sostanza.

CAPO CLV.°

Si dimostra che non risorgeremo al medesimo genere di vita.

Ma sebbene gli uomini identici di numero risorgeranno, nondimeno non avranno lo stesso genere di vita: poichè ora hanno vita corruttibile, ma allora incorruttibile. Di vero se la natura nella generazione dell' uomo intende l' essere perpetuo, molto più Dio nella riparazione dell' uomo. Che poi la natura intenda l' essere perpetuo si rileva da ciò che è mossa da Dio. Ma nella riparazione dell' uomo che risorge non si ha di mira l' essere perpetuo della specie, poichè ciò potevasi ottenere per generazione continua. Rimane dunque che s' intenda l' essere perpetuo dell' individuo. Dunque gli uomini risorgendo vivranno in perpetuo.

Inoltre: se gli uomini risorgendo muoiono, le anime separate dal corpo non rimarranno in perpetuo senza corpo, poichè ciò è contro la natura delle anime, come di sopra è stato detto. Sarà

dunque necessario che di nuovo risorgano, e ciò medesimamente avverrà se dopo la seconda risurrezione di nuovo muoiano. Così dunque all' infinito la vita e la morte circolarmente si avvicenderanno intorno al medesimo uomo: lo che si pare esser vano. È dunque più conveniente che si stia alla prima conclusione, cioè che nella prima risurrezione gli uomini risorgano immortali. Nondimeno la sottrazione della mortalità non indurrà la diversità, o secondo la specie, o secondo il numero. Imperocchè la mortalità secondo la propria ragione non può essere differenza specifica dell'uomo, designando una certa passione; ma si pone in luogo di differenza dell'uomo, affinchè per questo che si dice mortale, venga designata la natura dell' uomo, cioè che è composto di contrarii elementi; come per ciò che si dice razionale si designa la forma propria di lui. Imperocchè le cose materiali non possono definirsi senza materia. Ma non si toglie la mortalità per sottrazione della propria materia: poichè l' anima non riprenderà un corpo celeste, od aereo, come di sopra è stato trattato, ma un corpo umano composto di elementi contrarii. Però l' incorruttibilità avverrà per virtù divina per la quale l' anima dominerà sopra il corpo acciocchè non possa corrompersi; poichè una cosa si conserva in essere, finchè la forma domina sopra la materia.

CAPO CLVI.°

Si dimostra che per la risurrezione l'uso del cibo e della generazione cesserà.

Ma, poichè sottratto il fine è necessario che sieno rimosse le cose ordinate al fine, è mestieri che rimossa la mortalità dai risorgenti, si sottraggano anche le cose che sono ordinate allo stato della vita mortale. Ora queste cose sono il cibo ed il bere, che sono necessarii per sostentare la vita mortale, ristaurandosi col cibo quello che per lo naturale calore si risolve. Dunque dopo la risurrezione non vi sarà più l'uso del mangiare e del bere. Parimenti ancora non vi sarà bisogno di vestimenti, essendo questi necessarii all' uomo affinchè non venga corrotto dalle esterne intemperie per calore, o freddo. Parimenti ancora è necessario che cessi l' uso delle cose veneree essendo ordinato alla generazione degli animali; poichè la generazione serve alla vita mortale, affinchè quello che non si può conservare secondo l' individuo, si conservi almeno nella specie. Quando dunque gli uomini identici di numero si conserveranno in perpetuo, la generazione non avrà luogo in essi, nè quindi l' uso delle cose veneree.

Di nuovo: essendo il seme il superfluo dell'alimento, cessando l' uso dei cibi, è necessario che cessi anche l' uso delle cose veneree. Ma non si può convenientemente dire che per la sola dilet-

azione rimanga l' uso del mangiare, e del bere, delle cose veneree. Poichè in quello stato finale niente vi sarà di disordinato; perchè allora tutte e cose riceveranno a modo loro la perfetta consumazione. L' inordinazione poi si oppone alla perfezione. Ed essendo la riparazione degli uomini per la risurrezione immediatamente da Dio, non vi potrà essere in quello stato alcun disordine: poichè, *le cose che sono da Dio, sono state ordinate*: Rom. 13, 1. Ma è cosa disordinata che l'uso del cibo e delle cose veneree si ricerchi per la sola dilettazione, onde anche ora presso gli uomini si reputa cosa viziosa. Dunque non per la sola dilettazione dei risorgenti potrà essere l' uso del cibo, del bere e delle cose veneree.

CAPO CLVII.°

Si dimostra però che tutte le membra risorgeranno.

Ma, sebbene l' uso di tali cose manchi ai risorgenti, nondimeno non mancheranno loro le membra a tali usi, perchè senza di esse il corpo del risorto non sarebbe integro. Imperocchè sia conveniente che nella ristaurazione dell'uomo risorto, che sarà immediatamente da Dio, di cui sono perfette le opere, la natura sia riparata intieramente. Saranno dunque queste membra nei risorti per conservare l' integrità di natura e non per li atti ai quali sono deputati.

Parimenti: Se in quello stato gli uomini per li atti che ora fanno, conseguono pena, o premio,

come in seguito si farà manifesto, è conveniente che gli uomini abbiano le medesime membra, onde in questa vita hanno servito al peccato, o alla giustizia, affinchè nelle cose in cui peccarono o meritarono, sieno puniti o premiati.

CAPO CLVIII.°

Si dimostra che non risorgeranno con alcun difetto.

È anche conveniente che tutti i naturali difetti sieno eliminati dai corpi dei risorti. Imperocchè per tutti siffatti difetti si deroga all'integrità della natura. Se dunque è conveniente che nella risurrezione la natura umana sia integralmente riparata da Dio, conseguita che anche tutti questi difetti sieno tolti.

Di più: siffatti difetti provennero dal difetto di virtù naturale, la quale fu il principio dell' umana generazione. Ma nella risurrezione non vi sarà altra virtù attiva che la divina, nella quale non cade difetto. Dunque questi difetti che si trovano negli uomini per generazione, non saranno negli uomini ristaurati per mezzo della risurrezione.

CAPO CLIX.°

Si dimostra che risorgeranno soltanto quelle cose che appartengono alla verità della natura.

Ma ciò che è stato detto intorno alla integrità dei risorgenti, si deve riferire a ciò che appartiene alla verità della natura umana; poichè ciò che non spetta alla verità della natura umana non sarà ripreso nei risorti: altrimenti sarebbe d' uopo che immensa fosse la grandezza dei risorgenti, se tutto ciò che dai cibi è convertito in carne ed in sangue, fosse ripreso nei risorti. Ora la verità di ciascuna natura si attende dalla sua specie e forma. Le parti dunque dell' uomo, le quali si riguardano secondo la specie e la forma, integralmente saranno tutte nei risorti, non solamente le organiche, ma anche le parti consimili, come la carne, i nervi ed altre delle quali si compongono i membri organici. Ma non tutto quello sarà ripreso che fu sotto a queste parti; ma quanto sarà necessario per reintegrare la specie delle parti. Non pertanto l' uomo sarà identico di numero, o integro, se tutto quello che materialmente fu in lui, non risorgerà: poichè è manifesto nello stato di questa vita, che l' uomo dal principio fino alla fine rimane identico di numero, nondimeno ciò che materialmente è in lui sotto la specie delle parti, non rimane lo stesso, ma a poco a poco fluisce e rifluisce, come lo stesso fuoco si conserverebbe essendo consumate ed apposte le le-

gna; ed è integro l' uomo, quando la specie e la quantità dovuta alla specie si conserva.

CAPO CLX.°

Si dimostra che Dio supplirà ogni cosa nel corpo riformato, o tutto ciò che mancherà di materia.

Ma siccome non tutto quello che materialmente fu nel corpo dell' uomo Dio ripiglierà per la ristaurazione del corpo risorgente, così anche Dio supplirà, se alcuna cosa materialmente mancò. Imperocchè se per uffizio di natura può accadere che al fanciullo che non ha la debita quantità, da aliena materia per assunzione di cibo e di bevanda tanto si aggiunga che gli basti per avere la perfetta quantità, nè perciò cessa di essere quello stesso che fu di numero; molto più per divina virtù può accadere che si supplisca ai difettosi per estrinseca materia, ciò che ad essi nella vita presente mancò per l' integrità dei membri naturali, o della debita quantità. Così dunque sebbene alcuni in questa vita sieno stati privi di alcuni membri, o non abbiano ancora raggiunto la perfetta quantità, in qualunque quantità defunti, per virtù divina nella risurrezione conseguiranno la debita perfezione e dei membri e della quantità.

CAPO CLXI.°

Risposte ad alcune difficoltà che si possono obbiettare.

Ora da ciò si può risolvere quello che alcuni obbiettano contro la risurrezione: poichè essi dicono, essere possibile che alcun uomo si cibi di carne umana e di più così nutrito generi un figlio che usi dello stesso cibo. Se adunque il nutrimento si converte nella sostanza della carne, si pare impossibile che integralmente l' uno e l' altro risorga, essendosi convertite le carni di uno nelle carni dell' altro; e ciò che appare più difficile, se il seme deriva dal superfluo del nutrimento, come insegnano i filosofi, segue che il seme donde è nato il figlio sia stato preso dalle carni di altro; e così pare impossibile che il fanciullo da tal seme generato possa risorgere, se uomini risorgono integralmente le cui carni il padre di lui ed egli stesso hanno mangiato.

Ma queste difficoltà non ripugnano alla comune risurrezione. Imperocchè è stato osservato di sopra che non è necessario che tutto ciò che fu materialmente in qualche uomo, si riabbia in lui risorgente, ma soltanto quanto basta a conservare la misura della debita quantità. È stato detto ancora che, se ad alcuno mancò qualche cosa della materia per la quantità perfetta, sarà supplito per divina virtù. Si deve inoltre considerare che qualche cosa esistente materialmente nel corpo dell' uomo si trova secondo diversi gradi ap-

partenere alla verità della natura umana. Imperocchè dapprima e principalmente quello che si riceve dai genitori sotto la verità della specie umana come cosa purissima si perfeziona per virtù formativa; secondariamente poi ciò che è generato dai cibi, è necessario per la debita quantità dei membri, perchè sempre la mistione di un elemento estraneo debilita la virtù della cosa; onde anche alla fine è necessario che l' aumento venga meno e che il corpo invecchi e si dissolva, come anche il vino per la mistione dell' acqua si rende acquoso. Inoltre dai cibi si generano nel corpo dell' uomo alcune superfluità, di cui alcune sono necessarie per qualche uso, come il seme per la generazione, e i capelli pel coprimento e l' ornamento: alcune poi sono affatto inutili, come quelle che si espellano per sudore e per varie egestioni, o internamente si ritengono a gravame della natura. Questa cosa dunque nella comune riparazione sarà disposta secondo la Divina Provvidenza: che se fu la medesima di numero materialmente in diversi uomini risorgerà in quello nel quale ottenne il grado principale. Se poi si trovò in due secondo uno e medesimo modo, risorgerà in quello nel quale fu dapprima e nell' altro supplirà la divina virtù. E così è manifesto che le carni dell' uomo mangiate da alcuno, non risorgeranno nel mangiante, ma in colui, di cui furono prima; risorgeranno però in colui che da tal seme è stato generato, quanto a ciò che in loro vi fu di umido nutrimentale: l' altro poi risorgerà nel primo, supplendo Dio a ciascuno ciò che manca.

CAPO CLXII.°

Si dimostra che la risurrezione dei morti viene espressa negli articoli di fede.

Per affermare dunque questa fede è stato inserito nel Simbolo degli Apostoli *la risurrezione della carne.* Nè senza motivo fu aggiunto *della carne,* perchè vi furono alcuni anche ai tempi degli Apostoli, che negarono la risurrezione della carne, confessando la sola risurrezione spirituale, per la quale l' uomo risorgerà dalla morte del peccato. Onde che l' Apostolo, nella seconda a Timoteo (2, 17, 18) parla di alcuni che dalla verità si allontanarono, dicendo che la risurrezione era già avvenuta, e sovvertirono la fede di alcuni; a rimuovere il loro errore, affinchè fosse creduta la futura risurrezione, si dice nel Simbolo dei Padri: *Aspetto la risurrezione dei morti.*

CAPO CLXIII.°

Quale sarà l' operazione dei risorti.

Ma si deve inoltre considerare quale sarà l'operazione dei risorti, poichè è necessario che ciascun vivente abbia qualche operazione, cui principalmente intenda ed in ciò si dice che consista la vita di lui: come chi si abbandona principalmente ai piaceri, si dice che mena vita voluttuosa, e chi si dà alla contemplazione conduce, vita

contemplativa, chi poi al governo dei cittadini, vita civile. Ma è stato dimostrato che ai risorti non sarà concesso nè l' uso dei cibi, nè delle cose veneree, al quale pare che sieno ordinati tutti gli esercizi corporali. Ora sottratti tutti i corporali esercizii, rimangono le operazioni spirituali, nelle quali dicemmo consistere l' ultimo fine dell' uomo: il qual fine invero compete ai risorti raggiungere liberati dallo stato di corruzione e di mutabilità, come è stato dimostrato. Ma non in qualsiasi atto spirituale consiste l' ultimo fine dell'uomo, ma in questo che si vegga Dio per l'essenza, come di sopra fu osservato. Imperocchè Dio è eterno; onde che bisogna che l' intelletto si congiunga all' eternitá. Come adunque chi si abbandona alla voluttà, si dice condurre vita voluttuosa, così chi possiede la divina visione, ottiene la vita eterna, secondo quel testo di Giovanni (17, 3): *Questa è la vita eterna, che conoscono te Dio vero e Gesù Cristo che hai mandato.*

CAPO CLXIV.°

Si dimostra che Dio si vedrà per l' essenza, non per similitudine.

Si vedrà poi Dio per l' essenza dall'intelletto creato, non per alcuna similitudine di lui, la quale essendo presente nell'intelletto, la cosa intesa possa distare, come la pietra è presente all' occhio per la sua immagine; ma per la sostanza è assente, come fu dimostrato di sopra. La stessa essenza di Dio si unisce all' intelletto creato, in certo

qual modo affinchè Dio possa essere veduto per l'essenza. Come dunque nell' ultimo fine si vedrà quello che prima si credeva, così quello che si sperava come lontano si possederà come presente, e questa cosa si nomina comprensione, secondo quel testo dell' Apostolo nella lettera ai Filippesi (3, 12) dove dice: *Ma tengo dietro a studiarmi di prendere quella cosa per cui io pure fui preso.*

La qual cosa non si deve intendere secondo che la comprensione importa inchiusione, ma secondo che importa presenzialità e certa attenzione a quello che si dice essere compreso.

CAPO CLXV.°

Si dimostra che vedere Iddio è somma perfezione e diletto.

Di nuovo si deve considerare, che dall' apprensione di ciò che conviene, si genera la dilettazione, come la vista si diletta nei leggiadri colori ed il gusto nei soavi sapori. Ma questa dilettazione veramente dei sensi può essere impedita per l' indisposizione dell' organo: poichè agli occhi ammalati è odiosa la luce, che ai sani è amabile. Ma perchè l' intelletto non intende per l' organo corporeo, come di sopra è stato dimostrato, alla dilettazione che consiste nella considerazione della verità, nessuna tristezza è contraria. Può nondimeno per accidente dalla considerazione dell' intelletto seguirne la tristezza, in quanto che ciò che s' intende si apprende come

cosa nociva; così che la dilettazione della cognizione della verità sia presente all' intelletto e segua la tristezza nella volontà intorno alla cosa che si conosce, non in quanto si conosce, ma in quanto nuoce col suo atto. Ma Dio per ciò stesso che è, è verità. Non può dunque l' intelletto che vede Dio non dilettarsi nella visione di lui.

Inoltre: Dio è la stessa bontà, la quale è la ragione della dilezione. Onde è necessario che esso sia amato da tutti quelli che l' apprendono. Imperocchè sebbene alcuna cosa che è buona, possa non amarsi, od anche aversi in odio; ciò non avviene in quanto che si apprende come buona, ma in quanto si apprende come nociva.

Nella visione di Dio dunque, che è la stessa bontà e verità, bisogna che vi sia come la comprensione, così la dilettazione, ossia la dilettevole fruizione, conforme a quel d' Isaia (66, 14): *Vedrete e il vostro cuore godrà.*

CAPO CLXVI.°

Si dimostra che ogni cosa che vede Dio è confermata nel bene.

Ora da questa cosa appare che l' anima che vede Dio, o qualsiasi altra creatura spirituale, ha la volontà confermata in lui per modo che non possa piegare ad altra cosa contraria: poichè essendo l' oggetto della volontà il bene, è impossibile che la volontà si pieghi a cosa alcuna che

non abbia ragione di bene; ma è possibile che in qualsiasi bene particolare vi manchi qualche cosa, che si lascia allo stesso conoscente cercare in altra: ondechè è mestieri che la volontà di chi vede qualsiasi bene particolare consista in quel solo per modo che fuori di quell' ordine non possa divertire. Ma in Dio che è il bene universale e la stessa bontà, nulla di bene manca che altrove si possa cercare, come di sopra è stato dimostrato. Chiunque dunque vede l' essenza di Dio non può divertire la volontà da esso lui senza tendere in tutte cose secondo la ragione di esso.

Questa cosa si può anche osservare per similitudine nelle cose intelligibili; poichè il nostro intelletto può dubitando qua e là trascorrere, finchè sia pervenuto ad un primo principio, nel quale è necessario che l' intelletto sia fermo. Poichè dunque il fine nelle cose appetibili è come il principio nelle intelligibili, la volontà veramente può piegarsi a cose contrarie finchè sia giunta alla cognizione o fruizione dell' ultimo fine, nella quale è d' uopo che sia confermata. Sarebbe anche contrario alla ragione della perfetta felicità, se l' uomo potesse rivolgersi in cosa contraria. Imperocchè non si escluderebbe totalmente il timore di perderlo, e così non sarebbe totalmente quieto il desiderio; onde che si dice intorno al beato (Apoc. 3, 12): *Non uscirà più fuori.*

CAPO CLXVII.°

Si dimostra che i corpi saranno del tutto ubbidienti all' anima.

Ma poichè il corpo è per l' anima, come la materia per la forma e l' organo per l' artefice; all' anima che avrà conseguita la vita suindicata tale corpo sarà divinamente aggiunto nella risurrezione, quale competa alla beatitudine dell' anima: perciocchè le cose che sono per un fine è necessario che sieno disposte secondo l'esigenza del fine. Ora all' anima che tocca il sommo della operazione intellettuale non conviene avere un corpo per cui sia in qualche modo impedita, o ritardata. Ma il corpo umano per ragione della sua corruttibilità impedisce e ritarda l'anima per guisa che, nè valga insistere alla continua contemplazione, nè a pervenire al sommo della contemplazione: onde che per l' astrazione dei sensi del corpo gli uomini sono resi più atti a ricevere certe cose divine. Imperocchè profetiche rivelazioni si manifestano ai dormienti, o a chi esiste in qualche eccesso mentale, secondo quello dei Numeri (12, 6): *Se alcun profeta del Signore vi sarà tra voi, io comparirò a lui in visione, o nel sonno parlerò a lui.* Dunque i corpi risorti beati non saranno corruttibili e ritardanti l' anima, come ora; ma piuttosto incorruttibili e totalmente ubbidienti all' anima stessa, di modo che in nessuna cosa le possano resistere.

CAPO CLXVIII.°

Delle doti dei corpi glorificati.

Da ciò poi si può vedere quale sia la disposizione dei corpi dei beati. Imperocchè l' anima è la forma e la motrice del corpo. In quanto che è forma, non solo è il principio del corpo quanto all' essere sostanziale, ma anche quanto ai proprii accidenti che vengono prodotti nel soggetto dall' unione della forma colla materia. Pertanto quanto più forte sarà la forma, tanto meno l' impressione della forma sulla materia può essere impedita da qualsiasi agente esteriore, come è manifesto nel fuoco, la cui forma, che si dice nobilissima tra le forme elementari, dà questo al fuoco che non facilmente possa essere trasmutato dalla sua naturale disposizione patendo da qualche agente. Dunque poichè l'anima beata sarà al sommo della nobiltà e virtù, come quella che è congiunta al primo principio, conferisce al corpo divinamente a sè unito, primamente in vero l' essere sostanziale nel modo il più nobile, totalmente contenendolo sotto di sè, onde che sottile e spirituale diventerà; gli darà anche la qualità nobilissima, cioè la gloria della chiarezza, e per la virtù dell' anima da nessun agente potrà essere tramutato dalla sua disposizione, lo che vale essere impassibile; e poichè ubbidirà totalmente all' anima, come lo strumento al motore, sarà reso agile. Saranno dunque queste le quattro condizioni dei corpi dei beati, sottilità, chiarezza, impassibilità e

agilità. Onde che l'Apostolo dice (I Cor. 15, 42): *Il corpo che per morte è seminato nella corruzione, sorgerà nell' incorruzione;* quanto all' impassibilità. *È seminato nell' ignobilità, sorgerà nella gloria;* quanto alla chiarezza. *È seminato nell' infermità sorgerà nella virtù;* quanto all' agilità. *È seminato il corpo animale, sorgerà il corpo spirituale;* quanto alla sottilità.

CAPO CLXIX.°

Si dimostra che l' uomo ed ogni creatura corporale sarà rinnovata.

Ora è manifesto che quelle cose che sono ordinate al fine, sono disposte secondo l' esigenza del fine: onde che se quello per cui qualche cosa varia secondo che è perfetto ed imperfetto, le cose che ad esso sono ordinate, è necessario che sieno diversamente disposte, affinchè servano secondo l' uno e l' altro stato. Conciossiachè il cibo ed il vestimento diversamente si preparano al fanciullo e diversamente all' uomo adulto. È stato poi dimostrato di sopra, che la creatura corporea è ordinata alla natura razionale quasi a fine. È dunque necessario che la creatura corporea riceva uno stato diverso dall' uomo che riceve l' ultima perfezione per la risurrezione, e riguardo a ciò si dice che il mondo è rinnovato, risorgendo l'uomo, secondo quel testo dell' Apocalisse dove si legge (21, 1): *Vidi il cielo nuovo e la terra nuova;* e quello di Isaia (6, 17): *Ecco che io creo nuovi cieli e nuova terra.*

CAPO CLXX.°

Quali creature saranno rinnovate e quali rimarranno.

Nondimeno si deve considerare che diversi generi di creature corporee secondo diversa ragione sono ordinate all' uomo. Imperocchè è manifesto che le piante e gli animali servono all' uomo d' aiuto per la sua infermità; mentre da loro trae il vitto, il vestimento e il trasporto e simili cose, di che l' umana infermità si sostenta. Nondimeno nell' ultimo stato per la risurrezione sarà tolta all' uomo ogni infermità; poichè non avranno ulteriormente bisogno gli uomini di cibi per mangiare, essendo incorruttibili, come di sopra è stato dimostrato, nè di vesti per coprirsi, come quelli che si vestiranno della chiarezza della gloria; nè di animali per veicolo, forniti che saranno di agilità, nè di alcun rimedio per conservare la sanità, poichè saranno impassibili. Dunque è conveniente che simili creature corporee, cioè piante e animali ed altri siffatti corpi misti, non rimangano nello stato di quell'ultima consumazione. Ma quattro elementi, cioè il fuoco, l' aria e l' acqua e la terra sono ordinati all'uomo non solamente quanto all' uso della vita corporea, ma anche quanto alla costituzione della vita di lui, poichè il corpo umano è composto di elementi. Così dunque gli elementi hanno un ordine essenziale al corpo umano. Onde che consumato l' uomo in corpo ed

anima, è conveniente che anche gli elementi rimangano, ma mutati in migliore disposizione. Ma i corpi celesti quanto alla propria sostanza nè si assumano dall' uomo nell' uso della vita corruttibile, nè entrano nella sostanza del corpo umano: servono nondimeno all' uomo in quanto che per la loro sembianza, o grandezza celebrano l' eccellenza del loro Creatore: onde che di frequente nelle Scritture l' uomo vien mosso a considerare i corpi celesti, affinchè da essi sia condotto alla divina riverenza, come è chiaro da Isaia (40, 26): *Levate in alto i vostri occhi e vedete chi creò queste cose.*

E sebbene nello stato di quella perfezione l'uomo dalle cose sensibili non sia condotto alla cognizione di Dio, vedendo in se stesso Iddio: nondimeno è cosa dilettevole e gioconda anche a chi conosce la causa considerare in quale maniera la similitudine di lui risplenda nell' effetto: onde anche ai Santi torna a letizia considerare lo splendore della divina bontà nei corpi, e principalmente nei celesti, che appaiono sopra gli altri più eminenti. Hanno anche i corpi celesti in certo qual modo un ordine essenziale al corpo umano secondo la ragione della causa agente, come gli elementi secondo la ragione della causa materiale. Chè l' uomo ed il sole generano l' uomo: onde anche per questa ragione conviene che anche i corpi celesti rimangano.

Non solo dal rapporto coll' uomo, ma anche dalle predette nature delle creature corporee appare la medesima cosa. Perocchè ciò che in sè nulla ha d' incorruttibile, non deve rimanere in quello stato d'incorruzione. I corpi celesti sono cer-

tamente incorruttibili secondo il tutto e la parte, gli elementi poi secondo il tutto, ma non secondo la parte. L' uomo invece secondo la parte, cioè l' anima razionale, ma non secondo il tutto, perchè il composto si dissolve per morte. Ma gli animali, le piante e tutti i corpi misti non sono incorruttibili nè secondo il tutto, nè secondo la parte. Dunque convenientemente rimarranno per certo gli uomini e gli elementi e i corpi celesti in quello stato d' incorruttibilità, non già gli altri animali, nè le piante, o i corpi misti.

Ragionevolmente la medesima cosa appare anche dalla ragione dell' universo: poichè essendo l' uomo parte dell' universo corporeo, nell' ultima consumazione dell'uomo è necessario che rimanga l' universo corporeo; conciossiachè non appaia perfetta la parte, se manchi il tutto. Ora non può rimanere l' universo corporeo, se le parti essenziali di lui non restino. Sono poi parti essenziali di lui, i corpi celesti, o gli elementi, come quelli nei quali consiste tutta la macchina del mondo. Ma le altre cose non pare che appartengano all' integrità dell' universo corporeo, ma piuttosto a certo ornamento e decoro dello stesso, il quale compete allo stato di mutabilità, secondo che dal corpo celeste come agente e dagli elementi come materiali si generano gli animali e le piante e i minerali. Ma nello stato ultimo della consumazione altro ornamento sarà dato agli elementi, che convenga allo stato d' incorruttibilità. Rimarranno dunque in quello stato gli uomini, gli elementi ed i corpi celesti, ma non gli animali e le piante e i corpi minerali.

CAPO CLXXI.°

Si dimostra che i corpi celesti cesseranno dal moto.

Ma i corpi celesti apparendo muoversi di continuo, può ad alcuno sembrare che se rimane la loro sostanza si muovano anche allora in quello stato di consumazione. Ed invero se per quella ragione il moto fosse impresso ai corpi celesti, per la quale lo è agli elementi, il discorso sarebbe ragionevole: poichè il moto è presente agli elementi gravi, o leggeri per conseguire la loro perfezione. Difatti tendono col loro naturale movimento al proprio luogo che loro conviene; dove per loro è meglio trovarsi: onde che in quell' ultimo stato di consumazione ciascun elemento e ciascuna parte di lui sarà nel suo proprio luogo. Ma ciò non può dirsi del moto dei corpi celesti; conciossiachè il corpo celeste nessun luogo ottenuto, sta in quiete: ma come naturalmente si muove a qualsiasi luogo, così anche naturalmente si diparte da quello. Così dunque non deperisce alcuna cosa dai corpi celesti, se il moto si tolga loro, dacchè il moto non è loro insito, onde perfezionarsi. È anche cosa ridicola a dirsi, che siccome il corpo leggero di sua natura si move in alto, così il corpo celeste di sua natura debba muoversi circolarmente come per attivo principio. Imperocchè è manifesto che la natura sempre intende ad una cosa: onde quello che per ragione di sè ripugna all' u-

nità non può essere fine ultimo della natura. Ma il moto ripugna alla unità, in quantochè ciò che vien mosso, mentre si muove ha diversa direzione. La natura dunque non produce il moto per se stesso, ma lo cagiona, intendendo per moto il termine del moto, come la natura leggiera intende il luogo ascendendo in alto e così di altre cose. Non essendo dunque il moto circolare del celeste corpo ad alcun luogo determinato, non si può dire che il moto circolare di un corpo sia per natura principio attivo, come è principio il moto dei gravi e dei lievi. Onde che rimanendo la stessa la natura dei corpi celesti, niente vieta che eglino stieno in quiete, sebbene sia impossibile che il fuoco stia in quiete esistente fuori del proprio luogo, purchè rimanga la stessa la natura di esso. Nondimeno si dice naturale il moto di un corpo celeste, non per l' attivo principio del moto, ma per lo stesso mobile, che ha l' attitudine di muoversi in siffatta maniera. Resta dunque che il moto di un corpo celeste sia da qualche intelletto.

Ma l' intelletto non movendo, se non per l'intenzione di un fine, è d' uopo considerare quale sia il fine del moto dei corpi celesti. Ora non si può dire che lo stesso moto sia fine: imperocchè essendo il moto la via alla perfezione, non ha ragione di fine, ma piuttosto di ciò che è al fine.

Parimenti: nè anche si può dire che la rinnovazione dei siti sia termine del moto di un celeste corpo, cioè che per questo sia mosso il celeste corpo, che ogni luogo al quale è in potenza, lo raggiunga in atto; poichè ciò è infinito, e l' infinito ripugna alla ragione di fine. Si deve dunque quindi considerare il fine del moto del cielo. Im-

perocchè è manifesto che ogni corpo mosso dall'intelletto è strumento di esso. Il fine poi del moto dello strumento è la forma concepita dall' agente principale, che pel moto dello strumento è ridotta all' atto. Ma la forma del divino intelletto, che compie pel moto del cielo, è la perfezione delle cose per via di generazione e corruzione. Della generazione poi e della corruzione l' ultimo fine è una forma nobilissima, che è l' anima umana, di cui l' ultimo fine è la vita eterna, come di sopra è stato dimostrato. È dunque l' ultimo fine del moto del cielo la moltiplicazione degli uomini da prodursi per la vita eterna. Ma questa moltitudine non può essere infinita, poichè l' intenzione di qualsiasi intelletto sta in qualche finito. Compiuto dunque il numero degli uomini da prodursi per la vita eterna e quelli stabiliti nella vita eterna, cesserà il moto del cielo, come cessa il moto di qualsiasi strumento, dopo che il lavoro è stato compiuto. Ora cessando il moto del cielo, cesserà per conseguenza il moto nei corpi inferiori, eccetto solamente il moto che è dell' anima negli uomini e così tutto l' universo corporeo avrà altra disposizione e forma, secondo quello nella prima ai Corinti (7, 31): *Passerà la figura di questo mondo.*

CAPO CLXXII.°

Del premio, o miseria dell' uomo secondo le opere di lui.

Ora si deve considerare, che se è determinata la via di pervenire a qualche fine, non lo possono conseguire quelli che tengono una via opposta, o dalla retta via piegano: poichè non si risana l'ammalato, se usi di cose contrarie, che il medico vieta, se non per caso. Ma è determinata la via di pervenire alla felicità, cioè per mezzo della virtù. Conciossiachè non consegua veruna cosa il proprio fine, se non adoprando bene ciò che le è proprio; poichè nè la pianta darebbe frutto, se il modo naturale dell' operazione non fosse in essa conservato, nè il corridore giungerebbe al pallio, od il soldato alla palma, se l' uno e l' altro non operasse secondo il proprio uffizio. Ma rettamente adoperare la propria operazione, è operare secondo virtù: poichè la virtù di ciascuna cosa è quella che rende buono chi la possiede e fa buona l' opera di lui, come si dice nel secondo dell' Etica. Essendo dunque l' ultimo fine dell' uomo la vita eterna, della quale si è parlato; non tutti ad essa arrivano, ma solamente quelli che operano secondo virtù.

Inoltre: è stato dimostrato di sopra, che sotto la Divina Provvidenza si contengono non solamente le cose naturali, ma anche le cose umane, non soltanto in universale, ma anche in particolare. Ora a chi ha cura degli uomini in particolare appar-

tiene dare premii alla virtù e pene al peccato: poichè la pena è medicina della colpa e ordinativa di essa, come di sopra è stato detto: il premio poi della virtù è la felicità che per bontà divina all' uomo si concede. Appartiene dunque a Dio di rendere a coloro che operano contro la virtù, non felicità, ma il contrario la pena, vo' dire l' estrema miseria.

CAPO CLXXIII.°

Si dimostra quale sia il premio e similmente la miseria dell' uomo dopo la vita presente.

Si deve poi considerare che di cose contrarie sono contrarii gli effetti: e che all' operazione secondo la virtù è contraria l' operazione secondo la malizia. È dunque necessario che la miseria, alla quale si giunge per l' operazione della malizia, sia contraria alla felicità, cui merita l' operazione della virtù. Ma le cose contrarie sono di un solo genere. Non essendo dunque l' intima felicità, alla quale si giunge per l' operazione della virtù, un qualche bene di questa vita, ma dopo questa vita, come dalle cose di sopra dette è manifesto, consegue che l' ultima miseria, alla quale conduce la malizia, sia qualche male dopo la vita presente.

Inoltre: ogni bene o male di questa vita si ritrova essere ordinato ad alcuna cosa. Imperocchè i beni esteriori ed anche i beni corporali organicamente servono alla virtù, la quale è diret-

tamente la via di pervenire alla beatitudine presso coloro che delle predette cose usano bene, come anche presso quelli che di esse usano male, sono strumenti di malizia, per la quale si perviene a miseria; e parimenti i mali a questi opposti, come l' infermità, la povertà e simili, per alcuni sono a incremento di virtù, ma per altri ad aumento di malizia secondo che diversamente ne usano. Ora ciò che è ordinato ad altro, non è ultimo fine, poichè nè ultimo premio, nè pena. Dunque nè l' ultima felicità, nè l' ultima miseria consiste nei beni, o nei mali di questa vita.

CAPO CLXXIV.°

Si dimostra
in che cosa consiste la miseria dell' uomo
quanto alla pena del danno.

Dunque poichè la miseria, alla quale conduce la malizia, è contraria alla felicità, alla quale conduce la virtù; è d' uopo che le cose che appartengono alla miseria, si prendano in opposizione a quelle che si sono dette della felicità. Ma è stato detto di sopra, che l' ultima felicità dell'uomo, quanto certamente all'intelletto, consiste nella piena visione di Dio; ma in quanto all' affetto in ciò che la volontà dell' uomo nella prima bontà sia immobilmente confermata. Consisterà dunque l' estrema miseria dell' uomo in ciò che l' intelletto totalmente sia privato del divino lume e l' affetto ostinatamente avverso alla bontà di Dio. E questa è la principale miseria dei dannati, che si chiama pena di danno.

Nondimeno si deve considerare che, come dalle cose sopradette è chiaro, il male non può totalmente escludere il bene, fondandosi ogni male su qualche bene. La miseria dunque, sebbene si opponga alla felicità, che sarà immune da ogni male è nondimeno mestieri che si fondi nel bene della natura. Il bene poi della natura intellettuale consiste in ciò che l' intelletto intuisca il vero, e la volontà tenda al bene. Ora ogni vero ed ogni bene si deriva dal primo e supremo bene, che è Dio. Onde che è necessario che l'intelletto dell'uomo in quella estrema miseria costituito abbia qualche cognizione di Dio e qualche dilettazione di lui, cioè secondo che è principio delle naturali perfezioni, che è l' amore naturale, ma non secondochè è in sè stesso, nè secondo che è principio di virtù, od anche di grazie e di qualsiasi altro bene, onde la natura intellettuale da esso lui viene perfezionata, che è perfezione di virtù e di gloria.

Nè però gli uomini costituiti in tale miseria sono privi del libero arbitrio, sebbene abbiano la volontà immobilmente confermata nel male, come nè anche i beati, sebbene abbiano la volontà confermata nel bene. Imperocchè la libertà dell'arbitrio propriamente si estende all' elezione. Ma l' elezione è di quelle cose che sono al fine. L'ultimo fine poi naturalmente si desidera da ognuno. Onde che tutti gli uomini per ciò che sono intellettivi agognano naturalmente alla felicità, come all' ultimo fine, e perciò immobilmente, perchè nessuno può volere di essere fatto misero. Nè ciò ripugna alla libertà dell' arbitrio, la quale non si estende se non a quelle cose che sono al fine. Che poi quest' uomo ponga la sua felicità ultima in

in questa cosa particolare, e quegli in quella, non conviene a costui, o a colui in quanto che è uomo, differendo gli uomini in tale stima ed appetito: ma a ciascuno ciò compete in quanto che è in se stesso tal quale. Dico poi tal quale secondo qualche passione od abito; onde che se viene tramutato, altra cosa gli sembrerà l' ottima. E ciò massimamente si manifesta in coloro che per passione appetiscono qualche cosa come ottima; ma cessando la passione, come dell' ira, o della concupiscenza, non egualmente giudicano, come prima quel bene. Gli abiti poi sono più permanenti, onde che più stabilmente perseverano in quelle cose che per abito proseguono. Nondimeno finchè l' abito si può mutare, anche l' appetito e l' estimazione dell'uomo intorno all' ultimo bene si mutano. Ma ciò conviene soltanto agli uomini in questa vita, nella quale sono nello stato di mutabilità: imperciocchè l' anima dopo questa vita è intrasmutabile secondo l' alterazione, poichè simile trasmutazione non le compete se non per accidente secondo qualche trasmutazione avvenuta nel corpo. Ma ripreso il corpo non ne seguirà la stessa mutazione del corpo, ma piuttosto viceversa. Imperocchè ora l' anima viene infusa al corpo informe e perciò convenientemente segue le trasmutazioni del corpo: ma allora il corpo sarà unito all' anima preesistente onde totalmente seguirà le condizioni di lei. L'anima dunque qualunque fine si trovi essersi prestabilito per ultimo nello stato di morte, in quel fine perpetuamente rimarrà, appetendolo siccome ottimo, sia quello, o buono, o sia cattivo secondo il detto dell' Ecclesiaste (11, 3): *Se cadrà il legno ad austro, o ad acquilone in qualsiasi luogo cadrà, quivi ri-*

marrà. Così dunque dopo questa vita quelli che si trovano buoni in morte avranno perpetuamente la volontà confermata nel bene; ma quelli che allora si troveranno malvagi saranno perpetuamente ostinati nel male.

CAPO CLXXV.°

Si dimostra che i peccati mortali non si rimettono dopo questa vita, ma sì bene i veniali.

Ora da ciò si deve considerare che i peccati mortali dopo questa vita non si rimettono, ma si rimettono i veniali. Imperciocchè i peccati mortali sono avversi all' ultimo fine, al quale l' uomo immobilmente è fermo dopo morte, come è stato detto; ma i peccati veniali non riguardano l' ultimo fine, sì bene la via all' ultimo fine. Ora se la volontà dei malvagi dopo morte ostinatamente è ferma nel male, sempre appetiranno come ottimo quello che prima appetirono. Dunque non si dorranno di aver peccato, poichè nessuno si duole di avere seguito quello che crede essere l' ottimo.

Ma è da sapere che i condannati alla suprema miseria, quelle cose che avevano appetito come ottime, non potranno averle dopo morte; poichè quivi non sarà concesso ai lussuriosi la facoltà di lussureggiare, o agli invidiosi quella di offendere e di opprimere gli altri; e lo stesso degli altri vizii. Ma conosceranno che coloro che vissero secondo virtù, otterranno quello che avevano

appetito siccome ottimo. Si dorranno dunque i malvagi poichè commisero peccati, non per ciò che loro dispiacciano i peccati; poichè anche allora vorrebbero piuttosto commettere quei peccati, se loro ne fosse data la facoltà, che possedere Iddio; ma perchè quello che elessero, non possono avere, e quello che respinsero, potrebbero avere. Così dunque la loro volontà rimarrà perpetuamente ostinata nel male e nondimeno gravissimamente si dorranno della colpa commessa e della gloria perduta; e questo dolore si chiama rimorso di coscienza, il quale metaforicamente nelle Scritture si nomina *verme*, secondo quel detto di Isaia (64, 24): *Il loro verme non morrà.*

CAPO CLXXVI.°

Si dimostra che i corpi dei dannati saranno passibili e nondimeno integri e senza doti.

Ma siccome nei santi la beatitudine dell' anima in certa maniera si comunica ai corpi, come di sopra è stato detto, così anche la miseria dell' anima si comunicherà ai corpi dei dannati: osservato però questo, che siccome la miseria non esclude il bene della natura dall' anima, così nè anche dal corpo. Saranno dunque i corpi dei dannati integri nella propria natura, ma non avranno quelle condizioni che appartengono alla gloria dei beati: chè non saranno sottili ed impassibili, ma piuttosto rimarranno nella loro gravezza e passi-

bilità e si svilupperanno in esse; non saranno agili, ma appena dall' anima portabili: non saranno chiari, ma oscuri, affinchè l' oscurità dell' anima sia dimostrata nei corpi, secondo quel detto di Isaia (13, 8): *Facce abbruciate i volti loro.*

CAPO CLXXVII.°

Si dimostra che i corpi dei dannati, sebbene passibili, saranno nondimeno incorruttibili.

Nondimeno si deve sapere che sebbene i corpi dei dannati sieno per essere passibili, non però si corromperanno; sebbene ciò sembri contrario a quelle cose che ora sperimentiamo, poichè la passione divenuta più intensa si allontana dalla sostanza. Nondimeno allora vi sarà duplice ragione, perchè la passione perpetuamente continuata non corromperà i corpi passibili. In vero la prima, poichè cessando il moto del cielo, come di sopra è stato detto, è necessario che ogni mutamento della natura cessi. Dunque non si potrà alterare alcuna cosa coll' alterazione della natura, ma solamente coll' alterazione dell' anima. Dico poi alterazione della natura, come quando alcuna cosa di calda diventa fredda, o in qualche maniera varia secondo l' essere naturale delle qualità. Dico anche alterazione dell' anima, come quando alcuna cosa riceve una qualità non secondo l' essere spirituale della stessa, come la pupilla non riceve la forma del colore, affinchè sia colorata, ma

affinchè senta il colore. Così dunque anche i corpi dei dannati patiranno dal fuoco, o da qualsiasi altra cosa corporea, non affinchè sieno alterati nella specie, o nella qualità del fuoco, ma affinchè sentano le eccellenze delle qualità di lui; e questa sarà cosa afflittiva, in quanto che simili eccellenze sono contrarie all'armonia nella quale consiste il diletto del senso: non sarà però cosa corruttiva, perchè la spirituale recezione delle forme non trasmuta la natura del corpo, se non fosse per accidente. La seconda ragione sarà dalla parte dell'anima, alla cui perpetuità il corpo è tratto da divina virtù; onde che l'anima del dannato, in quanto che è forma e natura di tal corpo darà a lui l' essere perpetuo: non però gli darà che non possa patire per la sua imperfezione. Così adunque sempre patiscono quei corpi, non però si corrompono.

CAPO CLXXVIII.°

Si dimostra che la pena dei dannati si trova nei malvagi prima della risurrezione.

In tal maniera dunque secondo le predette cose si fa manifesto che tanto la felicità che la miseria principalmente si trova nell' anima e secondariamente e per tal quale derivazione nel corpo. Dunque la felicità, o miseria dell' anima non dipende dalla felicità, o miseria del corpo, ma piuttosto viceversa. Dunque dopo morte le anime rimanendo prima della riassunzione del corpo, alcune veramente col merito della beatitudine,

ed altre col demerito della miseria; è cosa manifesta che anche prima della riassunzione, le anime di alcuni s' impossessano della predetta felicità, secondo quel detto dell'Apostolo (II.ª Cor. 5. 1): *Sappiamo che, se la terrestre casa di questo nostro tabernacolo venga a disciogliersi, un edificio abbiamo da Dio, una casa non manofatta, ma eterna nei Cieli.* E più oltre: *Ma siamo pieni di fiducia, ed abbiamo la buona volontà piuttosto di dipartirci dal corpo e di essere presenti al Signore.* Di alcuni poi le anime vivranno nella miseria secondo il detto di S. Luca (16. 22): *È morto il ricco ed è stato sepolto nell' inferno.*

CAPO CLXXIX.°

Si dimostra che la pena dei dannati
è riposta in mali
tanto spirituali che corporali.

Nondimeno si deve considerare che la felicità delle anime sante sarà riposta nei soli beni spirituali; ma la pena dei dannati prima della risurrezione non solo sarà nei mali spirituali, come alcuni pensarono, ma anche nelle pene corporee. Di questa diversità la ragione si è, che le anime dei santi, finchè furono in questo mondo unite ai corpi, serbarono il proprio ordine, non sommettendosi alle cose corporee, ma al solo Iddio, nel cui godimento consiste tutta la loro felicità e non già in alcuni beni corporei: ma le anime dei malvagi, non osservato l' ordine di natura, per l' affetto al-

le cose terrene si abbandonarono ad esse, sprezzando i divini e spirituali comandi. Onde che conseguita che sieno punite non solamente colla privazione dei beni spirituali, ma anche perchè alle cose corporee si sieno sottomesse. E perciò se alcune cose nelle sacre Scritture si ritrovano che promettano alle anime sante la retribuzione dei beni terreni, si debbono in senso mistico intendere, secondo che nelle predette Scritture le cose spirituali si sogliono designare sotto la similitudine delle terrene. Ma quelle cose che predicono pene corporee alle anime dei reprobi, come quelle che saranno dal fuoco dello inferno cruciate, si debbono intendere alla lettera.

CAPO CLXXX.°

Si dimostra se l' anima possa patire dal fuoco corporeo.

Ma affinchè non sembri ad alcuno assurdo, che l' anima separata dal corpo possa patire dal fuoco corporeo, si deve considerare non essere contro la natura della sostanza spirituale che essa sia legata ad un corpo. Imperocchè ciò avviene e per natura, come è chiaro nell' unione dell' anima al corpo, e per arti magiche, per cui qualche spirito viene alligato ad imagini, o ad anelli, o ad altre cose simili. Dunque per divina virtù può accadere che alcune spirituali sostanze, sebbene secondo la propria natura sieno elevate sopra tutte le cose corporee, sieno unite ad alcuni corpi,

come al fuoco infernale; non per modo che lo vivifichino, ma per modo che sieno da esso in qualche maniera tormentate. E questo stesso si deve considerare della spirituale sostanza, cioè che è cosa per lei afflittiva che in certo modo si sottometta ad un'infima creatura. Inquantochè dunque siffatta considerazione è afflittiva della sostanza spirituale, si verifica quello che si disse, che l' anima per ciò stesso che si vede abbruciare, abbrucia; e di nuovo che quel fuoco è spirituale, poichè è immediato tormento il fuoco appreso come alligante. Ma in quanto che il fuoco al quale si alliga è corporeo, in tal modo si verifica quello che si dice da Gregorio, che l' anima patisce non solo col vedere, ma anche collo esperimentare il fuoco. E poichè quel fuoco non per virtù propria, ma per virtù divina ha ciò che possa legare la sostanza spirituale, convenientemente si dice da alcuni, che quel fuoco agisce sull'anima, come strumento della divina giustizia vendicativa, non veramente in modo che agisca sulla spirituale sostanza, come agisce sui corpi, riscaldandoli, disseccandoli, risolvendoli, ma legandoli come è stato detto. E poichè la prossima afflizione della sostanza spirituale è l' apprensione del fuoco che lega alla pena, manifestamente si può considerare, che l' afflizione non cessa, sebbene a tempo distributivamente accada che la spirituale sostanza non possa essere legata dal fuoco; come alcuno che fosse a perpetua catena condannato, perciò non meno sentirebbe continua afflizione, sebbene a tempo venisse sciolto dai ceppi.

CAPO CLXXXI.°

Si dimostra che dopo la vita presente vi sono alcune pene purgatorie non eterne per compiere la penitenza dei peccati mortali non compiuta in vita.

Ma sebbene alcune anime tosto che sono sciolte dai corpi conseguano l' eterna beatitudine, come è stato detto; nondimeno alcune da questo conseguimento indugiano a tempo. Imperocchè avviene talvolta che alcuni non hanno adempita in questa vita la penitenza pei peccati commessi, dei quali nondimeno alla fine si pentono. E poichè l' ordine della divina giustizia esige che per le colpe si rendano le pene, è d' uopo dire, che dopo questa vita le anime soddisfaciano la pena che non soddisfecero in questo mondo, ma non così che vengano alla suprema miseria dei dannati, essendo state per la penitenza ridotte a stato di carità, per la quale aderirono a Dio come ad ultimo fine, per cui meritarono la vita eterna: onde che emerge che dopo questa vita vi sieno alcune pene purgatorie, onde sieno compiute le penitenze non soddisfatte.

CAPO CLXXXII.°

Si dimostra che vi sono alcune pene purgatorie anche dei peccati veniali.

Parimenti accade anche che alcuni partano da questa vita senza peccato mortale, ma però col peccato veniale, per cui all' ultimo fine non sono avversi, sebbene circa le cose che sono al fine, indebitamente aderendovi, abbiano peccato: i quali peccati veramente in alcuni uomini perfetti per fervore di carità sono purgati, ma in altri è mestieri che simili mancanze sieno cancellate per qualche pena; chè a conseguire la vita eterna non viene ammesso, se non chi da ogni peccato e difetto sia immune. È dunque necessario porre pene purgatorie dopo questa vita. Sono poi purgatorie queste pene per la condizione di coloro che le patiscono, nei quali vi è la carità, per cui conformano la propria volontà alla divina; per virtù della qual carità, le pene che soffrono giovano loro di purgazione: onde che in coloro che sono senza carità, come nei dannati, le pene non purgano, ma sempre rimane l' imperfezione del peccato e perciò dura sempre la pena.

CAPO CLXXXIII.°

Si dimostra se patire la pena eterna ripugni alla divina giustizia, essendo stata temporale la colpa.

Ma non è contro la ragione della divina giustizia che alcuno soffra pena perpetua, poichè secondo le leggi umane non si esige che la pena sia commensurata alla colpa nel tempo. Imperciocchè per lo peccato di adulterio, o di omicidio che in breve tempo si commette, la legge umana talvolta infligge perpetuo esiglio, od anche la morte, onde alcuno è escluso in perpetuo dalla società; e che l' esiglio non duri in perpetuo avviene per accidente, poichè la vita dell' uomo non è perpetua; ma l' intenzione del giudice sembra essere tale da punirlo, come può, perpetuamente. Onde che eziandio non è cosa ingiusta, se per un momentaneo peccato e temporale Dio infligge una pena eterna.

Parimenti: si deve ancora considerare che al peccatore si infligge la pena eterna pel peccato di cui non si pente e così in esso sino alla morte perdura, e poichè eternamente pecca, ragionevolmente si punisce da Dio in eterno. Ma anche qualsiasi peccato commesso contro Dio ha certa infinità da parte di Dio, contro il quale viene commesso: perocchè è manifesto che quanto maggiore è la persona contro la quale si pecca, tanto è più grave il peccato, come, chi dà uno schiaffo ad un

soldato, si reputa cosa più grave che se si desse ad un uomo rozzo, ed ancora molto più grave se al principe, od al re. E così essendo Dio infinitamente grande, l' offesa fatta a lui è in certo modo infinita; onde anche in qualche modo gli è dovuta una pena infinita. Ma non può esservi una pena infinita intensitivamente, poichè nessuna cosa creata può essere così infinita. Onde che rimane che al peccato mortale è dovuta una pena infinita per durazione.

Parimenti: a colui che può essere corretto, s' infligge una pena per correzione, o purgazione di lui. Se dunque alcuno non può esser corretto del peccato, ma la volontà di lui ostinatamente è confermata in peccato, come di sopra è stato detto dei dannati, la pena di lui non deve aver termine.

CAPO CLXXXIV.°

Si dimostra che le cose predette convengono anche alle altre spirituali sostanze, come alle anime.

Ma poichè l' uomo nella natura intellettuale conviene cogli angeli, nei quali può essere anche il peccato, come negli uomini, come di sopra è stato detto, qualsiasi cosa che è stata detta della pena, o della gloria delle anime, si deve anche intendere della gloria dei buoni e della pena degli angeli cattivi. Questa differenza però vi ha tra gli uomini e gli angeli, che le anime umane veramente hanno la conferma della volontà

nel bene, e l' ostinazione nel male, quando vengano separate dal corpo, come di sopra è stato detto: ma gli angeli quando primamente con volontà deliberata si prefissero a fine, o Dio, o qualche cosa creata, da quella epoca divennero beati, o miseri. Conciossiachè nelle anime umane vi possa essere mutabilità non solamente per libertà di volontà, ma ancora per mutabilità di corpo: al contrario negli angeli per sola libertà di arbitrio. E perciò gli angeli fino dalla prima elezione conseguono la immutabilità; ma le anime se non quando saranno spoglie dei corpi. Per dimostrare dunque la rimunerazione dei buoni nel Simbolo di fede si dice: *Vita eterna*, la quale per verità non si deve intendere eterna solamente per la durata, ma piuttosto per la fruizione della eternità. Ma poichè intorno a ciò altre molte cose occorrono a credersi, che si riferiscono alle pene dei dannati ed al finale stato del mondo, affinchè tutte fossero qui comprese, nel Simbolo è stato posto: *La vita del futuro secolo;* poichè il secolo futuro comprende tutte siffatte cose.

CAPO CLXXXV.°

Della fede nell' umanità di Cristo.

Ma poichè, come è stato annunziato da principio, la fede cristiana si aggira principalmente intorno a due cose, cioè intorno alla Divinità della Trinità, e intorno all' umanità di Cristo; premesse le cose che appartengono alla Divinità ed

agli effetti di essa, rimangono a considerare le cose che appartengono alla umanità di Cristo. E poichè, come dice l' Apostolo 1.ª a Timoth. 1, 15: *Gesù Cristo venne in questo mondo per fare salvi i peccatori*, pare si debba premettere in che modo l' uman genere cadde in peccato, affinchè così con maggiore evidenza si possa conoscere in che modo per l'umanità di Cristo sieno stati liberati gli uomini dai peccati.

CAPO CLXXXVI.°

Dei precetti dati al primo uomo e della perfezione di lui nel primitivo stato.

Come di sopra è stato detto, l' uomo nella sua condizione è stato instituito da Dio in modo, che il corpo fosse onninamente soggetto all' anima e d'altra parte tra le parti dell' anima, le facoltà inferiori fossero senza ripugnanza soggette a ragione, e la stessa ragione dell' uomo fosse soggetta a Dio. Da ciò, poichè il corpo era soggetto all' anima, conseguiva che nessuna passione nel corpo potesse accadere, la quale ripugnasse al dominio dell'anima sopra il corpo: ondechè nè morte, nè infermità nell' uomo aveva luogo. Di vero per la suggezione delle inferiori potenze alla ragione era nell' uomo perfetta tranquillità di mente, perchè la ragione umana non veniva turbata da alcuna disordinata passione. E dacchè la volontà dell' uomo era soggetta a Dio, l' uomo riferiva a Dio ogni cosa come ad ultimo fine, nel

quale consisteva la giustizia e l' innocenza di lui. Di queste tre cose poi l' ultima era cagione delle altre. Poichè ciò non proveniva dalla natura del corpo, se si considerano i componenti di lui, perchè in esso la dissoluzione, o qualsiasi passione ripugnante alla vita non avesse luogo, essendo composto di elementi contrarii. Parimenti ancora non proveniva dalla natura dell' anima, perchè le potenze anche sensitive si sommettevano alla ragione senza ripugnanza; conciossiachè le potenze sensitive naturalmente sieno mosse a quelle cose che sono dilettevoli secondo il senso, le quali molte volte ripugnano alla retta ragione: ciò dunque proveniva da superiore virtù, cioè di Dio, il quale come congiunse l'anima ragionevole al corpo, trascendente ogni proporzione del corpo e delle virtù corporee, come sono le potenze sensitive; così diede all' anima ragionevole la virtù, affinchè sopra la condizione del corpo contenesse lui e le potenze sensitive, secondo che competeva all' anima razionale. Dunque affinchè la ragione fermamente contenesse le cose inferiori sotto di sè, era mestieri che essa fermamente fosse contenuta sotto Iddio, da cui aveva la prefata virtù sopra la condizione di natura. Fu dunque l' uomo così instituito che se la ragione di lui non fosse sottomessa a Dio, il corpo di lui non poteva essere sottoposto ai cenni dell' anima, nè le forze sensibili alla rettitudine della ragione. Onde che una certa vita immortale ed impassibile vi era, vo' dire che non poteva nè morire, nè patire, se non peccava. Ma poteva peccare, non essendo stata ancora la volontà di lui confermata pel conseguimento dell'ultimo fine; e sotto questo rispetto poteva

morire e patire. E in ciò differisce l' impassibilità e l' immortalità che ebbe il primo uomo, da quella che avranno i santi nella risurrezione, i quali non potranno giammai nè patire, nè morire, essendo la loro volontà stata confermata pienamente in Dio, come di sopra è stato detto. Differiva anche per quest' altra cosa: poichè dopo la risurrezione gli uomini non useranno nè di cibi, nè di cose veneree, poichè il primo uomo è stato formato per modo che dovesse sostentare la vita col cibo e dar opera alla generazione, affinchè il genere umano da uno fosse moltiplicato. Ondechè due precetti ricevette nella sua condizione. Al primo appartiene ciò che gli fu detto (Gen. 2, 16): *Mangerai del frutto di ogni pianta che è nel paradiso.* Al secondo ciò che gli fu detto (Gen. 1, 28): *Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra.*

CAPO CLXXXVII.°

Si dimostra che questo stato perfetto
si chiamava originale giustizia;
e del luogo nel quale l'uomo è stato collocato.

Ora questo stato dell' uomo tanto ordinato, si denomina originale giustizia, per la quale anche esso era soggetto al suo superiore, ed a lui tutte le inferiori cose si sottomettevano, secondo che di lui è stato detto (Gen. 1, 26): *e presiede ai pesci del mare ed ai volatili del Cielo*; e tra le parti di lui anche l' inferiore senza ripugnanza

ubbidiva alla superiore. Il quale stato veramente fu concesso al primo uomo non come a certa persona singolare, ma come a primo principio dell' umana natura; così che per esso insieme alla natura umana fosse tramandato ai posteri. E poichè a ciascuno è dovuto il luogo secondo la convenienza della sua condizione, l' uomo così ordinatamente instituito è posto in luogo temperatissimo e delizioso, che non solamente gli fosse tolta ogni vessazione d' interne molestie, ma anche di altre cose esterne.

CAPO CLXXXVIII.°

Dell' albero della scienza del bene e del male e del primo precetto dell' uomo.

Ma poichè il predetto stato dell' uomo dipendeva da ciò che l' umana volontà fosse sottomessa a Dio, affinchè l' uomo subito da principio si avezzasse a seguire la volontà di Dio, Dio stesso propose all' uomo alcuni precetti, cioè che di tutti i frutti degli altri alberi si cibasse, proibendo sotto la comminazione della morte, che si cibasse del frutto dell' albero della scienza del bene e del male; del qual albero veramente mangiare il frutto non fu proibito, perchè fosse per sè male, ma affinchè l' uomo almeno con questo lieve precetto osservasse qualche cosa per quella sola ragione che fosse stato da Dio comandato: onde il predetto mangiare di quel frutto divenne cattivo, perchè vietato. Quella pianta poi si chiamava l' albero

della scienza del bene e del male, non perchè avesse virtù produttiva della scienza, ma per l' evento seguente, cioè perchè l' uomo per l' uso di esso conobbe per isperienza quale differenza passi tra il bene dell' obbedienza ed il male della disobbedienza.

CAPO CLXXXIX.°

Della seduzione di Eva da parte del Diavolo.

Il Demonio dunque che già aveva peccato, vedendo l' uomo in tal modo instituito che poteva pervenire a perpetua felicità, da cui egli era decaduto, e nondimeno poteva peccare, si adoperò a distaccarlo dalla rettitudine della giustizia, assalendolo dalla parte più debole, tentando la donna nella quale era meno vigoroso il dono, od il lume della sapienza: ed affinchè potesse più facilmente piegarla alla trasgressione del precetto escluse mendacemente il timore della morte e le promise quelle cose che l' uomo naturalmente agogna, cioè la cessazione dell' ignoranza, dicendo: *si apriranno i vostri occhi* (Gen. 3, 5); e l'eccellenza della dignità, dicendo: *conoscendo il bene ed il male.* Conciossiachè l' uomo da parte dello intellettto naturalmente rifugge dall' ignoranza ed aspira alla scienza: da parte poi della volontà, essendo naturalmente libero, appetisce la grandezza e la perfezione per guisa che a nessuno sia soggetto, o quanto a più pochi è possibile.

CAPO CXC.°

Che cosa fu l' induttivo della donna.

La donna dunque aspirò alla promessa grandezza e insieme alla perfezione della scienza. A ciò si aggiunse anche la bellezza e la soavità del frutto, allettandola a mangiarne; e così sprezzato il timore della morte, trasgredì il precetto divino, mangiando del frutto vietato, e così il peccato di lei si trova molteplice. Primamente di superbia, per cui disordinatamente appetì l' eccellenza. In secondo luogo di curiosità, onde bramò la scienza oltre i termini prefissi. In terzo luogo di gola, per cui dalla soavità del cibo fu indotta a mangiarne. In quarto luogo d' infedeltà, per falsa estimazione riguardo a Dio; mentre credette alle parole del demonio che parlava contro Dio. In quinto luogo di inobbedienza, trasgredendo il divino precetto.

CAPO CXCI.°

In che modo il peccato pervenne all' uomo.

Ora dalla persuasione della donna il peccato pervenne fino all' uomo, il quale, nondimeno, come dice l' Apostolo, non è stato sedotto, come la donna, vale a dire in ciò che credesse alle parole del Diavolo parlante contro Dio. Imperocchè nella

sua mente non poteva cadere, che Dio mendacemente avesse minacciato alcuna cosa, nè che inutilmente avesse proibito cosa utile. Nondimeno allettato dalla promessa del Diavolo appetì indebitamente l' eccellenza e la scienza. Per le quali cose la volontà di lui, essendosi dipartita dalla rettitudine della giustizia, volendo acconsentire alla sua compagna, la seguì nella trasgressione del divino precetto, mangiando del frutto dell' albero proibito.

CAPO CXCII.°

Dell' effetto che seguì alla colpa inquanto alla ribellione delle potenze inferiori alla ragione.

Pertanto, poichè del detto stato così ordinata integrità veniva prodotta tutta dalla soggezione dell' umana volontà a Dio, la conseguenza si fu che, sottratta l' umana volontà dalla divina soggezione, scomparisse quella perfetta sottomissione delle potenze inferiori alla ragione e del corpo all' anima; onde ne conseguì che l' uomo sentisse nell' inferiore appetito sensibile i disordinati movimenti della concupiscenza, e dell' ira non secondo l' ordine della ragione, ma piuttosto ad essa ripugnanti e il più delle volte oscurandola e quasi perturbandola, e questa è la ripugnanza della carne allo spirito, di che parla la Scrittura. Ma poichè l' appetito sensitivo, come anche le altre sensitive potenze operano per lo strumento corporeo, la ragione poi senza alcun organo cor-

poreo, convenientemente ciò che appartiene all'appetito sensitivo, alla carne s' imputa, ma ciò che appartiene alla ragione si attribuisce allo spirito, secondo che si sogliono dire spirituali sostanze quelle che sono separate dai corpi.

CAPO CXCIII.°

In che modo fu inflitta la pena in quanto alla necessità di morire.

Conseguì anche che nel corpo si sentisse il difetto di corruzione, per cui l' uomo andasse incontro alla necessità di morire, quasi non valendo a contenere perpetuamente il corpo animato, comunicandogli la vita: onde che l'uomo divenne passibile e mortale, non solamente quasi in potenza a patire e morire come prima, ma quasi avente la necessità di patire e morire.

CAPO CXCIV.°

Di altri difetti che conseguono nell' intelletto e nella volontà.

Derivarono nell' uomo per conseguenza molti altri difetti. Imperocchè abbondando nell' appetito inferiore i disordinati costumi delle passioni, e insieme anche nella ragione mancando il lume della sapienza, onde era divinamente illustrata la volontà, mentre era a Dio soggetta, per conseguen-

za assoggettò il suo affetto alle cose sensibili, nelle quali, errando da Dio, peccò in modo molteplice, e inoltre si fe' schiavo di spiriti immondi per li quali credette che nel fare ed acquistare simili cose che gli si prestasse aiuto; e così nel genere umano procedette l' idolatria e i diversi generi di peccato; quanto più in queste cose l'uomo fu corrotto, tanto più si allontanò dalla cognizione e dal desiderio dei beni spirituali e divini.

CAPO CXCV.°

In che modo questi difetti sono derivati nei posteri.

E poichè il predetto bene della originale giustizia fu così divinamente attribuito all' umano genere nel primo parente, che nondimeno per esso si derivasse nei posteri, e rimossa la causa fosse rimosso l' effetto, ne conseguì che privato il primo uomo del detto bene per lo peccato proprio, tutti i posteri ne fossero privati; e così del resto, cioè dopo il peccato del primo parente, tutti sono nati senza originale giustizia e coi difetti conseguenti. Nè questa cosa è contraria all' ordine di giustizia, quasi che Dio punisca nei figli quello che il primo padre colpevolmente commise; poichè questa pena non è se non sottrazione di quelle cose che in modo soprannaturale al primo uomo furono divinamente concesse, per esso da propagarsi ad altri: ondechè ad altri non si dovevano, se non in quanto che per lo primo padre in quel-

li erano per passare; come se il Re dia il feudo al soldato per passare per esso agli eredi: se il soldato pecca contro il Re, che meriti di perdere il feudo, non può dopo pervenire agli eredi di lui: ondechè giustamente si privano i posteri per la colpa del padre.

CAPO CXCVI.°

Se il difetto di originale giustizia abbia ragione di colpa nei posteri.

Ma rimane la questione più urgente: se il difetto di originale giustizia in quelli che procedettero dal primo padre possa avere ragione di colpa. Imperciocchè sembra appartenere alla ragione di colpa, che il male che si dice colpabile si trovi nella potestà di colui a cui viene imputato a colpa: poichè nessuno viene incolpato di quello che non è in lui di fare o non fare. Ma non è in potere di colui che nasce, che egli nasca coll'originale giustizia, o senza di essa: onde che si pare che tale difetto non possa avere ragione di colpa. Ma questa questione facilmente si scioglie, se si distingue tra la persona e la natura. Imperocchè siccome in una persona molte sono le membra, così in una sola umana natura molte sono le persone; poichè per la partecipazione della specie molti uomini s' intendono quasi un solo uomo, come afferma Porfirio. Ma ciò è da avvertire nel peccato di un uomo, che da diverse membra si fanno diversi peccati; nè si richiede alla ragione di colpa che i singoli peccati sieno volontarii per

volontà dei membri coi quali si facciano, ma per volontà di quello che nell'uomo è principale, cioè della parte intellettiva. Chè non può la mano non percuotere, od il piede non passeggiare sotto l'impero della volontà. Per questo modo dunque il difetto dell' originale giustizia è peccato di natura, in quanto che si deriva da disordinata volontà del primo principio nell' umana natura, cioè del primo parente; e così è volontario, avuto riguardo alla natura, vo' dire per volere del primo principio della natura; e così passa in tutti che da esso ricevono la natura umana, quasi in certe membra di esso; e perciò si dice peccato originale, perchè per origine si deriva nei posteri dal primo parente. Onde che gli altri peccati, cioè gli attuali, riguardando immediatamente la persona peccante, questo peccato direttamente riguarda la natura. Imperocchè il primo parente col suo peccato infettò la natura e la natura infetta deturpa la persona de' figli, che la ricevono dal primo parente.

CAPO CXCVII.°

Si dimostra
che non tutti i peccati si trasmettono nei posteri.

Nondimeno non è d'uopo che tutti gli altri peccati o del primo parente, od anche degli altri si trasmettano nei posteri: poichè il primo peccato del primo padre tolse totalmente il dono che soprannaturalmente era stato collocato nell'umana natura nella persona del primo parente, e

così si dice di aver corrotto, od infettata la natura: onde che i peccati conseguenti, non ritrovano alcuna cosa simile che possano sottrarre da tutta la natura umana: ma tolgono dall' uomo, o diminuiscono qualche bene particolare, cioè personale; nè corrompono la natura, se non in quanto appartiene a questa, o a quella persona. Ma l' uomo non genera il suo simile nella persona, ma nella natura, e perciò non si trasfonde dal padre nei posteri il peccato che vizia la persona, ma il primo peccato che viziò la natura.

CAPO CXCVIII.°

Si dimostra che il merito di Adamo non giovò ai posteri per la riparazione.

Ma sebbene il peccato del primo padre abbia infettato tutta l' umana natura, però non potè per la penitenza di lui, o per qualsiasi merito di lui ripararsi tutta la natura. Poichè è manifesto che la penitenza di Adamo, o qualsiasi altro merito di lui, fu atto particolare della persona: ma l' atto di qualche individuo non può influire in tutta la natura della specie. Imperocchè le cause che influiscono in tutta la specie sono cause equivoche e non univoche. Di vero il sole è causa della generazione in tutta la specie umana, ma l' uomo è causa della generazione di questo uomo. Il merito dunque singolare di Adamo, o di qualsiasi puro uomo non poteva essere sufficiente per reintegrare tutta la natura. Che poi per

un atto singolare del primo uomo tutta la natura sia stata viziata, avvenne per accidente, in quanto che, lui privato dello stato d' innocenza, da lui non potè derivarsi negli altri. E sebbene per la penitenza sia ritornato in grazia, però non potè ritornare alla primitiva innocenza, a cui divinamente il predetto dono dell' originale giustizia era stato concesso. Parimenti è anche manifesto che il predetto stato dell' originale giustizia, fu un certo dono speciale di grazia: ora la grazia non si acquista coi meriti, ma gratuitamente vien data da Dio. Come dunque il primo uomo da principio ebbe l' originale giustizia non per merito, ma per dono divino; così anche e molto meno dopo il peccato la potè meritare, o col fare penitenza, o qualsiasi altra opera.

CAPO CXCIX.°

Della riparazione dell' umana natura per Cristo.

Ma era d' uopo che l' umana natura nel modo predetto fosse riparata dalla Divina Provvidenza. Imperocchè non poteva pervenire a perfetta beatitndine se non rimossa tale infezione; poichè essendo la beatitudine un bene perfetto non patisce difetto veruno e specialmente il difetto del peccato, che in qualche modo si oppone alla virtù, che è via a quella, come è stato detto. E così l' uomo essendo stato fatto per la beatitudine, poichè essa è l' ultimo fine di lui, conseguirebbe che

l'opera di Dio in così nobile creatura sarebbe resa vana: la quale cosa reputa sconveniente il Salmista, quando dice: *Imperocchè hai tu costituito vanamente tutti i figliuoli degli uomini?* (Salmo 88, 49). Così dunque era mestieri che l'umana natura fosse riparata.

Inoltre: la bontà Divina eccede la potenza della creatura nel bene. È poi manifesto dalle cose dette di sopra che tale è la condizione dell'uomo finchè vive in questa vita mortale che, come non è confermato nel bene immobilmente, così non è ostinato immobilmente nel male. Appartiene dunque alla condizione dell'umana natura che possa essere purgata dall'infezione del peccato. Dunque non fu conveniente che la Divina Bontà lasciasse totalmente questa potenza vana, ciò che sarebbe stato, quando non le avesse procurato il rimedio della riparazione.

CAPO CC.°

Si dimostra che per mezzo del solo Iddio incarnato dovette essere riparata la natura.

Ora è stato dimostro che nè per Adamo, nè per alcun altro puro uomo poteva essere riparata: sì perchè nessun uomo singolare era preminente a tutta quanta la natura; sì perchè nessun puro uomo può essere cagione di grazia. Per la stessa ragione dunque neppure da un Angelo poteva essere riparata; poichè neppure l'Angelo poteva essere cagione di grazia, nè tampoco pre-

mio all'uomo, quanto all'ultima beatitudine perfetta, alla quale era d'uopo che l'uomo fosse richiamato, poichè in essa sono pari. Resta dunque che per Iddio solamente tale riparazione fosse fatta. Ma se Dio avesse riparato l'uomo colla sola volontà e potenza, non si sarebbe osservato l'ordine della divina giustizia, secondo la quale si esige soddisfazione del peccato, ma in Dio non cade soddisfazione, come nè anche merito, poichè questo è di chi esiste sotto altri. Così dunque nè a Dio competeva soddisfare per lo peccato di tutta l'umana natura, nè il poteva il puro uomo, come fu dimostro. Fu dunque conveniente che Dio si facesse uomo, affinchè così fosse uno e lo stesso che potesse riparare e soddisfare. E questa causa assegna l'Apostolo dove dice: *Cristo Gesù venne in questo mondo per fare salvi i peccatori* (1.ª a Timoteo 1, 15).

CAPO CCI.°

Di altre cagioni dell'Incarnazione del Figliuolo di Dio.

Nondimeno vi sono anche altre ragioni della divina Incarnazione. Perciocchè l'uomo aveva receduto dalle cose spirituali e si era dato tutto alle corporee, per cui non poteva da per sè fare ritorno a Dio. La Divina Sapienza che aveva fatto l'uomo, per mezzo della natura corporea assunta lo visitò che giaceva immerso nelle cose corporee, per richiamarlo mediante il mistero del suo corpo alle cose dello spirito. Fu anche necessario

all'uman genere che Dio si facesse uomo, per dimostrare la dignità della natura umana affinchè così non fosse soggetto ai demonii, nè alle cose corporee. Similmente ancora perciò che Dio volle farsi uomo, manifestamente mostrò l'immensità del suo amore, affinchè in seguito gli uomini si sottomettessero a Dio non per timore della morte, che il primo uomo sprezzò, ma per affetto di carità. Si dà ancora per questo all'uomo un certo esempio di quella beata unione, onde l'intelletto creato verrà unito coll'intendimento allo spirito increato. Perciocchè non è incredibile che l'intelletto della creatura possa essere unito a Dio, vedendo l'essenza di lui, dacchè si è unito all'uomo, assumendo la natura di lui. Per ciò viene anche esaltata in certo modo l'universalità di tutta l'opera divina, mentre l'uomo che è creato da ultimo per certo circolo ritorna al suo principio, unito allo stesso principio delle cose per l'opera dell'Incarnazione.

CAPO CCII.°

Dell'errore di Fotino circa l'incarnazione del Figliuolo di Dio.

Ora questo mistero della Divina Incarnazione, quanto è in sè, rese vano Fotino. Perciocchè seguendo Ebione e Cerinto e Paolo Samosateno asserì che il Signore Cristo Gesù sia stato un puro uomo, nè che sia esistito prima di Maria Vergine, ma che per integrità di una vita beata e i patimenti della morte si meritò la gloria della divinità: affinchè così si potesse dire Dio non per natura,

ma per grazia di adozione. Cosicchè non sarebbe stata fatta l'unione di Dio e dell'uomo; ma l'uomo sarebbe stato per grazia deificato; lo che non sarebbe cosa singolare a Cristo, ma comune a tutti i santi, sebbene in questa grazia alcuni si tengano più eccellenti di altri.

Ma quest'errore contradice alle autorità della Sacra Scrittura; poichè è detto: *Nel principio era il Verbo*, (Giov. 1. 1.); e di poi soggiunge: *Il Verbo è fatto carne.* Il Verbo dunque che *era nel principio presso Dio* prese carne; non già l' uomo, il quale innanzi era stato per grazia di adozione deificato. Parimenti il Signore dice: *Scesi dal cielo non per fare la mia volontà; ma la volontà di colui che mi ha mandato* (Giov. 6. 38.). Ora secondo l' errore di Fotino non conveniva che Cristo fosse disceso, ma solamente che fosse asceso, dicendo nondimeno l' Apostolo: *Ma che è l' essere asceso, se non prima anche fosse disceso nelle parti inferiori della terra?* (Ephes. 4. 9.). Da ciò manifestamente si raccoglie, che in Cristo non avrebbe luogo l'ascensione, se non fosse preceduta la discensione.

CAPO CCIII.°

Errore di Nestorio intorno all' Incarnazione e la riprovazione di esso.

Questa cosa dunque volendo declinare Nestorio in parte si separò veramente dall' errore di Fotino, poichè ammise Cristo figlio di Dio non so-

lamente per grazia di adozione, ma per divina natura, nella quale fu al Padre coeterno: ma in parte concorda con Fotino, dicendo che il Figlio di Dio non era così unito all'uomo, che una sola persona si fosse fatta di Dio e dell'uomo, ma per sola abitazione in esso; e così quell'uomo, siccome secondo Fotino si dice Dio per sola grazia; così anche secondo Nestorio si dice Figlio di Dio, non perchè egli veramente sia Dio, ma per l'abitazione in esso del Figliuolo di Dio, la quale è per grazia.

Ma questo errore ripugna all'autorità della Sacra Scrittura. Imperocchè questa unione di Dio e dell'uomo l'Apostolo chiama *esinanizione*, dicendo: *Il quale essendo in forma di servo non credette rapina dichiararsi, eguale a Dio, ma esinanì se stesso, prendendo la forma di servo.* (Filipp. 2. 6.). Ma non è esinanizione di Dio che egli abiti nella creatura razionale per grazia: altrimenti anche il Padre e lo Spirito Santo si esinanirebbero, perchè anche essi per grazia coabitano nella creatura razionale, dicendo il Signore di sè e del Padre: *Verremo a lui e faremo dimora presso di lui.* (Giov. 14. 23.). E l'Apostolo dello Spirito Santo: *Lo Spirito di Dio abita in voi.* (1.ª Cor. 3. 16.). Parimenti non converrebbe a quell'uomo proferire voci di divinità se personalmente non fosse Dio. Sommamente presuntuoso sarebbe stato dicendo: *Io ed il Padre siamo una cosa sola* (Giov. 10. 30.); ed altrove: *Prima che fosse fatto Adamo, io sono.* (Giov. 8. 58.). Imperocchè l' *io* mostra la persona di chi parla, e uomo era colui che parlava. È dunque la stessa persona di Dio e dell'uomo. Pertanto ad escludere questi errori nel Simbolo tanto degli A-

postoli che dei Padri, fatta menzione della persona del Figlio, soggiungesi: — il quale è concepito di Spirito Santo; nacque, patì, morì e risuscitò. — Ora le cose che sono proprie dell'uomo non si predicherebbero del Figlio di Dio, se non fosse la stessa la persona del Figlio di Dio e dell' uomo, poichè le cose che convengono ad una persona, non perciò stesso si predicano di altra: come le cose che convengono a Paolo, non perciò stesso si predicano di Pietro.

CAPO CCIV.°

Dell' errore di Ario intorno all' Incarnazione e la confutazione di esso.

Per confessare dunque l' unità di Dio e dell' uomo alcuni eretici divertirono in parte contraria, dicendo non solamente esser una la persona di Dio e dell' uomo, ma anche la natura. Il quale errore per verità ebbe principio da Ario, il quale per dimostrare che quelle cose che nelle Scritture si dicono di Cristo, onde si afferma minore del Padre, non si potessero riferire se non allo stesso Figlio di Dio secondo l'assunta natura, pose che in Cristo non vi era altra anima che il Verbo di Dio che disse avere il corpo di Cristo invece dell' anima, affinchè così quando dice (Giov. 14. 28.): *Il padre è maggiore di me;* o quando si legge che ha pregato, o si è rattristato, si debba riferire alla stessa natura del Figlio di Dio. Ora ciò posto segue che l' unione del Figlio di Dio coll' uomo è stata fatta non solamente nella persona, ma

anche nella natura. Imperocchè sia manifesto che dell' anima e del corpo viene costituita l' unità dell' umana natura.

E veramente la falsità di questa affermazione in quanto a quello che afferma il Figlio minore dal Padre, è stato di sopra dichiarata, quando dimostrammo il Figlio eguale al Padre. In quanto poi a quello che dice, che il Verbo di Dio sia stato in Cristo in luogo dell' anima, la falsità di questo errore si può dimostrare dalle cose premesse: poichè fu superiormente dimostro che l' anima si unisce al corpo come forma; ma che è impossibile che Dio sia forma di un corpo, come di sopra è stato dimostrato. Ed affinchè per avventura Ario non dicesse che questa cosa si debba intendere del Sommo Iddio Padre, la stessa cosa si può dimostrare anche degli Angeli, perchè non possono secondo natura essere uniti al corpo per modo di forma, essendo secondo la loro natura separati dai corpi. Molto meno dunque il Figlio di Dio per cui sono stati fatti gli Angeli, come confessa anche Ario, può essere forma del corpo.

Inoltre. Il Figlio di Dio anche che sia creatura, come Ario mentisce, nondimeno secondo esso nella beatitudine precede tutti gli spiriti creati. Ora è sì grande la beatitudine degli angeli, che non possono avere tristezza; e che non sarebbe vera e piena felicità, se alcuna cosa mancasse ai loro desiderii: è poi di ragione della beatitudine che sia un bene finale e perfetto, che appaghi pienamente l'appetito. Dunque molto meno il Figlio di Dio può essere rattristato, o temere secondo sua natura. Ma si legge essere rattristato, quando si dice: *Cominciò Gesù a temere, annoiarsi e ad esser me-*

sto (Marc. 14. 33.). Ed esso stesso confessa anche la tristezza, dicendo: *È triste l' anima mia fino alla morte* (Ibid. 1. 34.). Ora è manifesto che la tristezza non è del corpo, ma di qualche sostanza apprensiva. È dunque mestieri che oltre il Verbo ed il corpo in Cristo sia stata altra sostanza, che potesse patire tristezza, e questa noi diciamo anima.

Di nuovo. Se Cristo perciò assunse le cose che sono nostre per mondarci dai peccati; ed era più necessario a noi l'essere mondati secondo l'anima, dalla quale era proceduta l'origine del peccato, e che è il subbietto del peccato: dunque non prese il corpo senza anima; ma poichè più principalmente l' anima, anche il corpo coll' anima.

CAPO CCV.°

Dell' errore di Apollinare intorno all' Incarnazione e la confutazione di esso.

Da ciò si esclude anche l' errore di Apollinare, il quale primamente avendo seguito Ario non pose in Cristo altra anima che il Verbo di Dio. Ma poichè non seguiva Ario in questo che diceva il Figlio di Dio creatura, molte cose si dicono di Cristo, che nè possono attribuirsi al corpo, nè convenire al Creatore, come la tristezza, il timore e simili, fu finalmente costretto a porre certamente qualche anima in Cristo, che rendesse il corpo sensibile e che potesse esser soggetto di queste passioni, la quale però era priva di ragio-

ne e di intelletto; ma che lo stesso Verbo fosse stato all' uomo Cristo di ragione e d' intelletto. Ma questa cosa con molti argomenti si dimostra falsa. E primamente perchè è contraria alla ragione naturale, che l'anima non razionale sia forma dell' uomo, avendo nondimeno la forma del corpo; conciossiachè si debba ritenere che niente di mostruoso e di innaturale vi sia stato nell' Incarnazione di Cristo. In secondo luogo perchè sarebbe stato contrario al fine dell' Incarnazione, che è l'instaurazione della natura umana, la quale per verità ha bisogno principalmente di essere restaurata in quanto alla parte intellettiva, che può essere partecipe del peccato. Ondechè in modo precipuo fu conveniente che assumesse la parte intellettiva dell' uomo. Si dice anche che Cristo rimase maravigliato: ma maravigliarsi non è se non dell' anima razionale: a Dio poi non può onninamente convenire. Come dunque la tristezza costringe a porre in Cristo l' anima sensitiva, così la meraviglia obbliga a porre in Cristo la parte intellettiva dell' anima.

CAPO CCVI.°

Dell' errore di Eutiche che pone l' unione nella natura.

Ora quanto ad alcuna cosa Eutiche ha seguito costoro. Imperocchè ammise esservi stata una sola natura di Dio e dell' uomo dopo l' Incarnazione. Però non ammise che a Cristo mancasse o

l' anima, o l' intelletto, o qualche cosa che appartenga alla integrità della natura. Ma anche la falsità di questa opinione manifestamente appare. Poichè la divina natura è perfetta in se stessa ed incommutabile. Ora la natura che è in sè perfetta non può convenire con altra in una sola natura, se non, o essa si converta in altra, come il cibo nel cibato, od altra si converta in essa come la legna nel fuoco: o l'una, o l'altra si trasmuti in una terza cosa come gli elementi in un corpo misto. Ma tutte queste cose rimuove la Divina immutabilità. Imperciocchè non è immutabile, nè quello che si converte in altro, nè l' altro che si converte in quello. Essendo dunque la natura divina in sè perfetta, in nessun modo può essere che insieme con qualche natura convenga in una sola natura.

Di nuovo. Se taluno considera l' ordine delle cose, l' aggiunta di maggiore perfezione varia la specie della natura; poichè di altra specie è ciò che esiste e vive soltanto, come la pianta, che quello che esiste solamente. Ma ciò che esiste, vive e sente, come l' animale, è d' altra specie, che quello che esiste e vive solamente, come la pianta. Parimenti ciò che esiste, vive, sente e intende, come l' uomo è di specie diversa da quello che esiste, vive e sente soltanto come l' animale bruto. Se dunque quella sola natura che si pone essere di Cristo, ebbe sopra queste cose tutte ciò che è divino, consegue che quella natura sia stata di specie diversa dalla natura umana; come la natura umana è diversa da quella del bruto animale. Cristo dunque non fu uomo della stessa specie: la qual cosa si addimostra esser falsa da ciò che se-

condo la carne fu generato dagli uomini, come dimostra Matteo nel principio del suo Evangelo, dicendo: *Libro della generazione di Gesù Cristo, figliuolo di Davidde, figlio di Abramo.*

CAPO CCVII.°

Contro l' errore di Manicheo che afferma che Cristo non ha avuto un corpo vero, ma fantastico.

Siccome poi Fotino rese vano il mistero della Incarnazione, togliendo a Cristo la divina natura, così Manicheo levandogli l' umana. Ma poichè poneva che tutta la creatura corporea è stata creata dal Demonio, nè era conveniente che il Figlio del Dio buono assumesse la creatura del Diavolo; perciò pose che Cristo non ha avuto carne vera, ma soltanto fantastica; e asseriva che le cose tutte che nell' Evangelo si narrano di Cristo appartenenti alla umana natura, erano veramente avvenute nella fantasia e non secondo verità.

Ma questa ipotesi manifestamente si oppone alla Sacra Scrittura, la quale asserisce che Cristo è nato da una Vergine, fu circonciso, ebbe fame e mangiò, ed altre cose ha sostenuto che appartengono alla natura della carne umana. Sarebbe dunque falsa la scrittura degli Evangeli, che narra queste cose di Cristo.

Di nuovo. Lo stesso Cristo dice di se stesso: per ciò sono nato e sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità (Giov. 18. 37.).

Ora non sarebbe stato testimone della verità, ma piuttosto della falsità, quando avesse dimostrato in sè stesso ciò che non era; specialmente quando predisse che avrebbe patito cose che senza vera carne non avrebbe potuto patire, cioè che fosse consegnato in mano degli uomini, che gli fosse sputato addosso, che fosse flagellato e crocifisso. Dire dunque che Cristo non ha avuto vera carne, nè che abbia patito in questa maniera secondo verità, ma solamente fantasticamente, è imputare a Cristo la falsità.

Di più. È proprio dell' uomo fallace rimuovere dai cuori degli uomini la vera opinione. Ma Cristo rimosse questa opinione dal cuore dei discepoli. Imperocchè quando apparve a' discepoli dopo la risurrezione, che lui credevano essere uno spirito, o fantasma, per togliere siffatto sospetto dai loro cuori, disse: *Palpate e vedete poichè lo Spirito non ha carne, nè ossa, come vedete che io ho* (Luc. 24. 39.). Ed in altro luogo, quando passeggiava sopra il mare, credendolo i discepoli un fantasma e perciò in timore costituiti, il Signore disse loro: *Sono io, non vogliate temere* (Ibid. 36.). Se dunque è vera questa opinione è necessario dire che Cristo sia stato fallace. Ma Cristo è verità, come egli dice di sè stesso. Dunque questa opinione è falsa.

CAPO CCVIII.°

*Si dimostra
che Cristo ebbe un corpo vero, non aereo
contro Valentino.*

Ma Valentino sebbene confessasse che Cristo abbia avuto un vero corpo, nondimeno diceva che esso non aveva assunta carne dalla Vergine, ma abbia portato un corpo formato d'aria, che passò per la Vergine, niente da lei prendendo, come l' acqua passa pel canale.

Anche ciò si oppone alla verità della Scrittura. Imperocchè dice l' Apostolo: *Il quale fu fatto a lui del seme di Davidde secondo la carne* (Rom. 1. 3.). E ai Galati dice: *Dio mandò il Figliuol suo unigenito fatto di donna* (Gal. 4, 4.). Matteo poi dice: *E Giacobbe generò Giuseppe marito di Maria, dalla quale nacque Gesù, che si chiamò Cristo* (Matt. 1. 16.). E di poi soggiungendo la chiama madre di lui: *Essendosi disposata la madre di lui Maria a Giuseppe.* Ora queste cose non sarebbero vere, se Cristo non avesse preso carne dalla Vergine. È dunque falso che abbia portato un corpo celeste.

Ma ciò che dice l' Apostolo: *Il secondo uomo di cielo celeste* (1.ª ai Cor. 15. 37), si deve intendere che discese di cielo secondo la divinità, ma non secondo la sostanza del corpo.

Di più. Nessuna ragione vi sarebbe, per cui il Figliuolo di Dio portando un corpo celeste, fos-

se entrato nell' utero della Vergine, se di essa niente avesse preso; ma piuttosto sembrerebbe essere una certa finzione, mentre uscendo dall'utero della madre mostrerebbe di avere ricevuto da essa la carne che non ha ricevuto. Essendo dunque ogni falsità aliena da Cristo, semplicemente è da confessare, che Cristo così procedette dall' utero della Vergine, che da essa ha preso carne.

CAPO CCIX.°

Quale sia il sentimento di fede intorno alla Incarnazione.

Dalle cose premesse dunque possiamo raccogliere che in Cristo secondo la verità della fede cattolica vi fu un vero corpo della nostra natura, una vera anima razionale e insieme con queste cose la perfetta divinità. Queste tre sostanze poi convengono in una sola persona, ma non in una sola natura. Anche per l' esposizione di questa verità alcuni procedettero per alcune vie erronee. Imperocchè considerando, che tutto ciò che sopravviene ad una cosa dopo l' essere completo, le si unisce in modo accidentale, come la veste all' uomo, posero che l' umanità con unione accidentale sia stata congiunta alla divinità nella persona del Figliuolo; cioè per modo che la natura assunta si riferisse alla persona del Figlio di Dio, come all' uomo il vestimento. A conferma di ciò introducevano quello che dice l' Apostolo di Cristo, che: *per condizione fu riconosciuto per uomo* (Filipp. 2. 7.). Di

più consideravano che dall'unione dell'anima e del corpo si forma un certo individuo della natura razionale, che si denomina persona; se dunque l'anima in Cristo fosse stata unita al corpo non potevano non vedere ciò che seguirebbe, poichè da tale unione si costituerebbe la persona: seguirebbe dunque che in Cristo vi fossero due persone, cioè la persona assumente e la persona assunta. Imperocchè nell'uomo vestito non vi sono due persone, poichè l'indumento non ha ragione di persona. Se poi il vestimento fosse persona, seguirebbe che nell' uomo vestito vi fossero due persone.

Ad escludere dunque questa cosa, posero alcuni che l'anima di Cristo non è stata mai unita al corpo, ma che la persona del Figlio di Dio assunse un'anima ed un corpo separatamente. Ma questa opinione mentre cerca di evitare un inconveniente, cade in un maggiore. Imperocchè segue per necessità che Cristo non fu vero uomo: poichè la verità della natura umana richiede l'unione dell'anima e del corpo: conciossiachè l'uomo risulti dell'una e dell'altro. Seguirebbe anche che la carne di Cristo non sia stata vera carne, nè alcun membro di lui sia stato vero membro. Rimossa poi l'anima non vi ha occhio, o mano, o carne, o osso, se non equivocamente, come le cose dipinte o di pietra. Seguirebbe eziandio che Cristo veramente non sia morto. Chè la morte è la privazione della vita; poichè è manifesto che la vita della Divinità non potè essere privata per morte; il corpo poi non potè esser vivo, se a lui non fu l'anima congiunta: seguirebbe ancora di più che il corpo di Cristo non potè sentire, poichè

il corpo non sente se non per l'anima che ha congiunta. Ma inoltre questa opinione cade nell'errore di Nestorio, cui nondimeno intende evitare. Imperocchè in ciò errò Nestorio, che pose che il Verbo di Dio sia stato unito a Cristo uomo secondo l'abitazione della grazia per guisa che il Verbo di Dio sia stato in quell'uomo come nel proprio tempio. Nulla poi importa dire in quanto appartiene al proposito che il Verbo è nell'uomo come in un tempio e che la natura umana sopravvenga al Verbo, come il vestimento al vestito, se non che in tanto questa opinione è da rigettarsi, poichè non può confessare Cristo vero uomo.

È dunque questa opinione meritamente condannata. Di più l'uomo vestito non può essere persona della veste, o dello indumento, nè in alcun modo si può dire che sta nella specie dell'indumento. Se dunque il Figlio di Dio ha assunto la natura umana come vestimento, in nessun modo si potrà dire persona dell'umana natura, nè eziandio si potrà dire che il Figlio di Dio sia della medesima specie degli altri uomini, del quale nondimeno l'Apostolo dice: *Che è fatto a similitudine degli uomini* (Filipp. 3. 7.). Onde che è manifesto che questa opinione è totalmente da evitare.

CAPO CCX.°

Si dimostra
che in esso non vi sono due supposti.

Altri poi volendo schifare i predetti inconvenienti posero certamente in Cristo l' anima unita al corpo e da tale unione essersi costituito un certo uomo, che dicono assunto dal Figlio di Dio, nell' unità di persona, per ragione della quale assunzione dicono quell' uomo esser figliuolo di Dio, e il Figlio di Dio dicono essere quell' uomo. E poichè la predetta assunzione della persona la dicono determinata, confessano veramente in Cristo una sola persona di Dio e dell' uomo; ma poichè quest' uomo che dicono costituito d' anima e di corpo è un certo supposto, o ipostasi dell' umana natura, pongono in Cristo due supposti e due ipostasi: uno dell' umana natura creato e temporale; l' altro della divina natura, increato ed eterno. Ma questa ipotesi sebbene sembri allontanarsi a parole dall' errore di Nestorio, nondimeno se alcuno la scruti seriamente, si rifonde nel senso medesimo di Nestorio. Perciocchè è manifesto che la persona niente altro è che una sostanza individua della natura razionale. Ora l' umana natura è razionale: onde che anche da questo stesso che si pone in Cristo qualche ipostasi, o supposto della natura umana temporale e creata, si pone anche qualche persona in Cristo temporale e creata. Imperciocchè questo è quello che viene significato

col nome di supposto, od ipostasi, cioè una sostanza individua. Ponendo dunque in Cristo due supposti, o due ipostasi, se intendono ciò che dicono, necessariamente debbono porre due persone.

Parimenti. Le cose che differiscono nel supposto sono tali che quelle che sono proprie di uno non possono convenire ad altri. Se dunque non è lo stesso supposto il Figlio di Dio e il Figlio dell' uomo, ne segue che quelle cose che sono del figlio dell' uomo, non possono attribuirsi al Figlio di Dio, nè viceversa. Dunque non si potrà dire Dio crocifisso e nato di Vergine: che è proprio delle Nestoriane empietà.

Ma se alcuno voglia a ciò rispondere, che quelle cose che sono proprie di quell' uomo, si attribuiscono al Figlio di Dio e viceversa, per l' unità di persona, quantunque i supposti sieno diversi; ciò non può stare in nessuna maniera: poichè è manifesto che il supposto eterno del figliuolo di Dio non è altro che la stessa persona di lui. Qualunque cosa dunque si dica del Figliuolo di Dio per ragione della sua persona, si dovrebbe dire dello stesso per ragione del suo supposto. Ma quelle cose che sono dell' uomo, non si dicono dello stesso per ragione del supposto, poichè si suppone che il Figlio di Dio differisca dal figlio dell' uomo nel supposto. Dunque per ragione della persona non si potranno dire del Figlio di Dio quelle cose che sono proprie del figlio dell' uomo, come nascere da una Vergine, morire e simili. Inoltre, se il nome di Dio si predichi di qualche supposto temporale, ciò sarà cosa recente e nuova. Ma tutto ciò che di recente e di nuovo si dice Dio, non è Dio, se non perchè è stato fatto Dio. Ma quello che è

stato fatto Dio, non è naturalmente Dio, ma soltanto per adozione. Ne segue dunque che quell'uomo non fu veramente e naturalmente Dio, ma soltanto per adozione: anche ciò appartiene all' errore di Nestorio.

CAPO CCXI.°

Si dimostra
che in Cristo vi è soltanto un solo supposto ed una sola persona.

Così dunque bisogna dire che in Cristo vi sia non solamente una persona unica di Dio e dell' uomo, ma eziandio un unico supposto ed una sola ipostasi, e che la natura non sia una sola, ma due. Per l' evidenza di ciò bisogna considerare, che questi nomi, *persona, supposto,* ed *ipostasi,* disegnano certa cosa integra. Conciossiachè non possa dirsi, che la mano, o la carne, o qualsiasi delle altre parti, sia persona, o ipostasi, o supposto; ma tutto quello che è quest' uomo. Ma quei nomi che sono comuni agli individui delle sostanze e degli accidenti, come *individuo* e *singolare,* possono convenire e al tutto ed alle parti. Poichè le parti cogli accidenti hanno qualche cosa di comune, cioè che non esistono per sè, ma sono in altre cose, sebbene in modo diverso. Si può dunque dire che la mano di Socrate e di Platone è un qualche individuo, od un qualche particolare, sebbene non sia un ipostasi, od un

supposto, od una persona. Inoltre si deve anche considerare che la congiunzione di alcune cose per se stessa considerata, talvolta certamente rende alcun che integro, la quale in altra cosa, per l'addizione di altra non constituisce alcun che integro; come nella pietra la mistione di quattro elementi fa integra una cosa: onde che quello che è costituito di elementi, nella pietra si può dire supposto, od ipostasi, perchè è questa pietra; ma non persona, perchè non è ipostasi di una natura razionale. Ma la composizione degli elementi nell'animale non costituisce qualche cosa integra, ma costituisce una parte, cioè il corpo; perchè è necessario che qualche altra cosa intervenga a complemento dell'animale, vo' dire l'anima; onde che la composizione degli elementi nell' animale non costituisce il supposto, o l' ipostasi, ma questo animale tutto quanto è ipostasi, o supposto. Nondimeno non è perciò meno efficace nell' animale la composizione degli elementi che nella pietra, ma molto più ampiamente, poichè è ordinata a cosa più nobile. Così dunque negli uomini l' unione dell'anima e del corpo costituisce l'ipostasi ed il supposto, perchè niente altro vi è tranne queste due cose. Ma nel Signore Gesù Cristo oltre l' anima ed il corpo si unisce una terza sostanza, cioè la Divinità. Dunque non è separatamente supposto, o ipostasi, come nè anche persona, ciò che è costituito d' anima e di corpo: ma supposto, ipostasi, o persona è ciò che consta delle tre sostanze, cioè del corpo, e dell'anima, e della divinità; e così in Cristo come è una soltanto la persona, così unico è il supposto ed unica l' ipostasi. Ma per diversa ragione l' anima si unisce al corpo e

la Divinità all' una e all' altro. Imperocchè l' anima si unisce al corpo come forma esistente di lui, onde di queste due cose è costituita una sola natura, che si dice natura umana. Ma la Divinità non si unisce all' anima ed al corpo per modo di forma, nè per modo di parte; poichè ciò è contro la ragione della Divina perfezione. Onde che della Divinità e dell' anima e del corpo non si costituisce una sola natura; ma la stessa natura divina in se stessa integra e pura esistente in certo modo incomprensibile ed ineffabile ha assunta la natura umana costituita d' anima e di corpo: lo che procedette dall' infinita virtù di lei. Imperocchè vediamo che quanto un agente è dotato di maggiore virtù, tanto più applica a sè qualche strumento onde condurre a termine qualche impresa. Dunque siccome la virtù divina per l' infinità di sè è infinita ed incomprensibile; così il modo onde Cristo unì a sè l' umana natura, quasi certo organo per l' effetto della salute umana, è per noi ineffabile ed eccedente ogni altra unione di Dio alla creatura. E poichè, come abbiam già detto, la persona, il supposto, e l' ipostasi denotano qualche cosa integra; se la divina natura in Cristo è come parte, e non come qualche cosa integra, come l' anima nella composizione dell' uomo, la persona di Cristo non risulterebbe soltanto da parte della natura divina, ma sarebbe un tal qual composto di tre cose, come anche nell' uomo la persona, l' ipostasi ed il supposto è ciò che viene costituito dall' anima e dal corpo. Ma poichè la Divina natura è una cosa integra, la quale assunse per certa unione ineffabile l' umana natura; la persona si attiene dalla parte della divina natura, e similmente

l'ipostasi ed il supposto. Ora può trovarsi siffatto esempio in qualche maniera nelle creature. Imperocchè il soggetto e l'accidente non si uniscono così che di loro si costituisca una terza cosa: onde che il soggetto in tale unione non sta come parte; ma è una cosa integra, che è persona, ipostasi e supposto: ma l'accidente è tratto alla personalità del soggetto, affinchè sia la persona medesima dell'uomo e del bianco, e in pari modo la medesima ipostasi e lo stesso supposto. Così dunque secondo una tal quale simiglianza la persona, l'ipostasi ed il supposto del Figlio di Dio, è persona, ipostasi e supposto dell'umana natura in Cristo. Laonde alcuni per siffatta similitudine ebbero la presunzione di dire che l'umana natura in Cristo degenera in accidente e che accidentalmente si fosse unito al Figlio di Dio, non discernendo la verità dalla similitudine.

È adunque chiaro dalle cose premesse che in Cristo non vi ha altra persona, se non eterna, la quale è la persona del Figliuolo di Dio, nè altra ipostasi, o supposto. Laonde quando si dice quest'uomo, dimostrato Cristo, si importa un supposto eterno. Nè però per questo equivocamente si dice questo nome *uomo* di Cristo e degli altri uomini; poichè l'equivocazione non si attende secondo la diversità della supposizione, ma secondo la diversità del significato. Il nome d'uomo attribuito a Pietro e a Cristo significa la medesima cosa, cioè la natura umana, ma non suppone la stessa cosa, poichè qui suppone il supposto eterno del Figlio di Dio, ma colà un supposto creato. E poichè di ciascun supposto di qualsiasi natura si possono predicare quelle cose che competono a quella natura di cui

è supposto; e lo stesso è il supposto in Cristo della umana e della divina natura, è manifesto che di questo supposto dell' una e dell' altra natura, sia che si supponga per un nome significante la divina natura, o persona, o sia l' umana, si possono indifferentemente predicare quelle cose che sono della divina natura e quelle che sono dell'umana: come, puta, se diciamo che il Figlio di Dio è eterno e che il Figlio di Dio è nato da una Vergine, e parimente possiamo dire che quest' uomo è Dio e creò le stelle ed è nato, morto e sepolto. Ma ciò che si predica di qualche supposto, si predica di lui secondo qualche forma, o materia, come Socrate è bianco secondo la bianchezza, ed è razionale secondo l' anima. Ma è stato detto di sopra, che in Cristo vi sono due nature ed un solo supposto. Se dunque si riferisce al supposto, indifferentemente si debbono predicare di Cristo le cose umane e divine. Nondimeno si deve discernere secondo che le une e le altre si dicano, poichè le divine si predicano di Cristo secondo la divina natura, ma le umane secondo l'umana.

CAPO CCXII.°

Di quelle cose che si dicono in Cristo essere una sola, o molte.

Dunque poichè in Cristo vi ha una sola persona e due nature: per la loro convenienza è da considerare quale cosa in Cristo si debba dire una, e quali molte. Poichè qualsiasi co-

sa si moltiplica secondo la diversità della natura, è necessario confessare che in Cristo vi siano più cose. Tra le quali primamente si deve considerare che ricevendosi la natura per generazione, ovvero per natività, è mestieri che come in Cristo vi sono due nature, così ancora debbano essere due generazioni, o natività: una eterna, giusta la quale ricevette dal Padre la natura divina; l'altra temporale, secondo la quale ricevette dalla madre la natura umana. Similmente ancora qualunque cosa si attribuisce convenientemente a Dio e all'uomo appartenente alla natura, è necessario che più cose diciamo in Cristo. Si attribuisce poi a Dio l'intelletto e la volontà e le loro perfezioni, puta la scienza o sapienza, e la carità, ovvero la giustizia, le quali anche all'uomo si attribiscono appartenenti all'umana natura. Imperocchè la volontà e l'intelletto sono parti dell'anima: le perfezioni poi di quelle sono la sapienza e la giustizia e simili. È dunque necessario porre in Cristo due intelletti, cioè l'umano e il divino, e parimenti due volontà, anche duplice scienza, ossia carità, cioè creata ed increata. Ma quelle cose che appartengono al supposto, o sia ipostasi è d'uopo confessare una cosa soltanto in Cristo: onde che se l'essere si riceve secondo che è un unico essere di un solo supposto, pare che si debba dire che in Cristo vi sia soltanto un essere unico. Imperocchè è manifesto che le singole parti divise hanno il proprio essere, ma secondo che si considerano nel tutto, non hanno il loro essere, ma tutte sono per l'essere del tutto. Se adunque consideriamo lo stesso Cristo come un certo supposto integro di due nature, l'essere di lui sarà uno soltanto, come anche uno il supposto.

Ma poichè le operazioni son dei supposti, parve ad alcuni che come in Cristo non vi ha se non un solo supposto, così non vi sarebbe che una sola operazione. Ma non considerarono rettamente; poichè in qualsivoglia individuo si trovano molte operazioni, se sono molti i principii delle operazioni; come nell' uomo altra è l' operazione d' intendere, altra di sentire per la differenza del senso e dell' intelletto; e come nel fuoco altra è l' operazione del riscaldamento, altra della ascensione per la differenza del calore e della leggerezza. Ma la natura si riferisce all' operazione, come principio di lei. Dunque non una sola è l' operazione in Cristo per l' unico supposto, ma due per le due nature. Come viceversa nella Santa Triade è una sola l' operazione delle tre persone per l' unica natura. Nondimeno partecipa l' operazione dell' umanità in Cristo a qualche cosa della operazione della divina virtù. Imperocchè di tutte le cose che convengono in un solo supposto, a quella che è principale, le altre servono a modo di strumento, come le altre parti dell' uomo sono strumenti dell' intelletto. Così dunque in Cristo l' umanità si considera quasi certo organo della Divinità. Ora è chiaro che l' istrumento agisce in virtù del principale agente. Onde che nell' azione dello strumento non solamente si trova la virtù dello strumento, ma anche quello dell' agente principale; come per l' azione della scure si fa l' arca, in quanto che la scure è diretta dall' artefice. Così dunque anche l' operazione della natura umana in Cristo aveva un certo valore sopra la virtù umana. Che toccasse il lebbroso, fu azione dell' umanità, ma che quel tatto lo liberasse dalla lebbra procedeva da virtù

della Divinità, e per questo modo tutte le azioni e passioni umane di lui furono salutari per virtù della Divinità; e perciò Dionigi chiama l'umana operazione di Cristo *Teandrica*, cioè *Dei virile*, poichè procedeva in guisa dall'umanità, che nondimeno in essa vigeva la virtù della Divinità.

Da alcuni si verte anche il dubbio intorno alla figliazione, se sia una soltanto in Cristo per l'unità del supposto, o due per la dualità della natività. Ma pare che sieno due; perchè moltiplicata la causa, si moltiplica l'effetto: ora causa della figliazione è la natività. Essendo dunque due le natività di Cristo, sembra per conseguenza che anche due debbano essere le figliazioni. Nè osta che la figliazione sia relazione personale, cioè costituente la persona; poichè questo è vero della figliazione divina. Ma la figliazione umana non costituisce la persona, ma avviene alla persona costituita. Parimenti ancora non osta che un uomo con una figliazione si riferisca al padre e alla madre, perchè colla stessa natività nasce dall'uno e dall'altra. Ma dove la causa della relazione è la stessa, la relazione è una realmente, quantunque si possano moltiplicare i rispetti. Imperocchè nulla vieta che qualche cosa abbia rapporto ad un'altra senza quello che realmente ha in sè la relazione, come lo scibile si riferisce alla scienza con relazione non esistente in esso. Così anche nulla vieta che una reale relazione abbia molti rispetti. Imperocchè siccome la relazione per la sua cagione ha che sia una certa cosa, così anche che sia una sola, o molteplice; e così Cristo nascendo non secondo la stessa natività dal padre e dalla madre si pare che in esso sieno due figliazioni reali per le

due natività. Ma vi è altra cosa che osta per cui non possono esservi molte figliazioni reali in Cristo; poichè non ogni cosa che nasce da alcuno, si può dire figlia di lui, ma solamente completo supposto. Chè la mano di un qualche uomo non si dice figlia, nè il piede figlio, ma un tutto particolare che è Pietro, o Giovanni. Dunque il soggetto proprio della figliazione è lo stesso supposto. Ora fu dimostro di sopra, che in Cristo non vi è altro supposto che l' increato, a cui non può dal tempo sopravvenire alcuna reale relazione; ma come di sopra dicemmo, ogni relazione di Dio colla creatura è soltanto secondo ragione. È dunque necessario che la figliazione, onde il supposto eterno del Figlio si riferisce alla Vergine Madre non sia reale relazione, ma soltanto rapporto di ragione. Nè perciò viene impedito, che Cristo sia veramente e realmente Figlio della Vergine Madre, perchè da essa realmente è nato: come anche è veramente e realmente Dio Signore della creatura, poichè ha la reale potenza di frenare la creatura; e nondimeno la relazione di dominio solamente secondo ragione si attribuisce a Dio. Se poi in Cristo vi fossero molti supposti, come alcuni posero, niente impedirebbe che in Cristo si ponessero due figliazioni, poichè alla figliazione temporale si sottometterebbe un supposto creato.

CAPO CCXIII.°

Si dimostra che Cristo dovette essere perfetto nella grazia e nella sapienza della verità.

Ma poichè, come già è stato detto, l'umanità di Cristo si riferisce alla Divinità di lui, quasi certo organo, e la disposizione e la qualità degli organi si considera principalmente dal fine ed anche dalla decenza di chi si serve dello strumento; secondo questi modi consegue che noi dobbiamo considerare la qualità della natura umana assunta dal Verbo di Dio. Ora il fine della natura umana assunta dal Verbo di Dio è la salute e la riparazione della natura umana. Tale dunque dovette essere Cristo secondo la natura umana che convenientemente potesse essere autore dell'umana salute. Ora la salute umana consiste nella fruizione divina, per cui l'uomo si rende beato, e perciò fu necessario che Cristo secondo l'umana natura sia stato perfettamente godente di Dio. Chè il principio in qualsiasi genere è mestieri che sia perfetto. Ma la fruizione divina esiste secondo due cose, secondo la volontà e secondo l'intelletto: secondo la volontà che aderisce per l'amore perfettamente a Dio, e secondo l'intelletto che perfettamente conosce Dio. Ora la perfetta adesione della volontà a Dio per amore e per grazia, per la quale l'uomo è giustificato, secondo quello dell'Apostolo, *giustificati gratuitamente per la grazia di lui*

(Rom. 3, 24). Chè l' uomo per questo è giusto, che aderisca a Dio per amore. È poi perfetta la cognizione di Dio per lo lume della sapienza, la quale è cognizione della divina verità. Fu dunque necessario che il Verbo di Dio incarnato esistesse perfetto nella grazia e nella sapienza della verità. Onde che si dice: *Il Verbo è stato fatto carne ed abitò tra noi, e vedemmo la gloria di lui, gloria quasi dell' unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità.* (Giov. 1. 14).

CAPO CCXIV.°

Della pienezza della grazia di Cristo.

Ma primamente si deve esaminare la pienezza della grazia di lui. Intorno a ciò si deve considerare che il nome di grazia si può assumere da due cose. In un modo dall' esser grato: poichè diciamo che taluno ha la grazia di alcuno, perchè gli è grato: in altro modo da ciò che è gratuitamente dato. Chè si dice che alcuno rende grazia ad alcuno, quando gli conferisce gratuitamente qualche benefizio. Nè questi due ricevimenti di grazia sono affatto separati. Imperocchè perciò si dà ad altri gratuitamente qualche cosa, perchè colui al quale si dà, è grato al donatore, o semplicemente, o condizionatamente. Semplicemente quando il ricevente è grato al donatore per modo che lo congiunga a sè secondo qualche maniera. Imperocchè coloro che abbiamo per grati, li tiriamo a noi potentemente secondo la quantità ed il modo onde a noi sono grati. Condizionatamente poi quan-

do il ricevente è grato a chi dà per ciò che riceve da lui qualche cosa, ma non perciò che da esso sia preso. Ondechè è chiaro che ognuno che ha la grazia, ha qualche cosa gratuitamente: ma non ognuno che ha qualche cosa data gratuitamente è grato a chi dà; e perciò si suole distinguere una duplice grazia, cioè una che solamente è stata data gratuitamente, l'altra che rende grato. Ora gratuitamente si dice darsi ciò che in nessun modo è dovuto. In due maniere poi esiste qualsiasi debito: in un modo secondo natura, nell'altro modo secondo l'operazione. Di vero secondo la natura è dovuto alla cosa quello che l'ordine naturale di quella cosa richiede, come è dovuto all'uomo che abbia la ragione e le mani ed i piedi: e secondo l'operazione, come la mercede è dovuta all'operaio. Dunque quei doni sono dati da Dio gratuitamente agli uomini, i quali eccedono l'ordine di natura e non si acquistano a meriti, sebbene anche quelli che si danno da Dio per meriti, talvolta non perdono il nome, e la ragione di grazia: sì perchè il principio di meritare fu dalla grazia, sì anche perchè più sovrabbondantemente si concedono di quello che i meriti umani richieggono, come si dice: *Grazia di Dio è la vita eterna* (Rom. 6. 23.). Ma alcuni di simili doni eccedono certamente la facoltà dell'umana natura e non si rendono ai meriti: nondimeno perciò stesso che l'uomo li possiede non si rende grato a Dio, come il dono delle profezie, della operazione dei miracoli, della scienza e della dottrina, o se altri tali da Dio si conferiscono. Imperocchè per questi, o simili l'uomo non si congiunge con Dio, se non per avventura per certa similitudine, secondo che

partecipa in qualche cosa della bontà di lui, per lo qual modo tutte cose a Dio si rassomigliano. Ma alcuni rendono l'uomo grato a Dio e a lui lo congiungono e siffatti doni non solamente si dicono grazie per ciò che si danno gratuitamente, ma anche per questo che rendono l'uomo grato a Dio.

Ma l'unione dell'uomo con Dio è duplice. Una certamente per affezione, e questa avviene per la carità, che in certo qual modo fa per l'affezione l'uomo uno con Dio, secondo quello nella 1.ª ai Corinti (6. 17.): *Chi aderisce a Dio è un solo spirito.* Per questo anche Dio abita nell'uomo, secondo quello di Giovanni: *Se alcuno ama me, serberà il mio sermone, e il Padre amerà lui, e a lui verremo e faremo dimora presso di lui* (Giov. 14. 23.). Fa anche che l'uomo sia in Dio, secondo quello della 2.ª di Giovanni: *Chi rimane nella carità, rimane in Dio e Dio in lui* (4. 16.). Quegli dunque per dono gratuito ricevuto si rende grato a Dio, il quale viene a tale ridotto che per amore della carità sia fatto un solo spirito con Dio, che egli sia in Dio e Dio in lui: ondechè l'apostolo dice: *Che senza la carità gli altri doni agli uomini non giovano, perchè non possono fare cosa grata a Dio, se non vi sia la carità* (1.ª Corint. 1. 2.). Ora questa grazia è comune a tutti i santi. Onde che questa grazia l'Uomo - Cristo impetrandola colla preghiera ai discepoli, dice: *Che sieno una cosa sola*, cioè per l'unione dell'amore, *come anche noi siamo una cosa sola* (Giov. 17. 21.). Ma l'altra congiunzione dell'uomo a Dio è non solamente per affetto e dimora, ma anche per unità di ipostasi, o di persona, cioè che una stessa ipostasi o persona sia Dio e l'uomo. E veramente

questa congiunzione dell'uomo con Dio è propria di Gesù Cristo. Della quale congiunzione molte cose già sono state dette. Questa è anche una grazia singolare dell'Uomo-Cristo, perchè è unito a Dio nell'unità della persona, e perciò è dono gratuito, perchè eccede la facoltà della natura, e nessun merito precede questo dono: ma lo rende gratissimo a Dio di guisa che di lui singolarmente è detto: *Questi è il mio Figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto* (Matt. 3. 17.).

Nondimeno sembra che questa sia la differenza che passa tra l'una e l'altra grazia: chè per la grazia onde l'uomo si unisce a Dio per affetto esiste qualche cosa abituale nell'anima, poichè per l'atto di amore essendovi questa congiunzione e gli atti perfetti procedendo dall'abito, consegue che per questo perfettissimo abito, onde l'anima a Dio si unisce per amore, si infonda nell'anima qualche grazia abituale. Ma l'essere personale, o ipostatico, non è per qualche abito, ma per le nature, delle quali sono ipostasi, o persone. L'unione dunque dell'umana natura a Dio nella unità della persona non si fa per qualche abituale grazia, ma per congiunzione delle stesse nature in una sola persona. Ma in quanto che una qualche creatura più a Dio si avvicina, altrettanto partecipa della bontà di lui e di più abbondanti doni è riempiuta per influenza di lui, come anche partecipa maggiormente del calore del fuoco chi vieppiù gli si avvicina. Ora nessun modo può esservi o pensarsi, onde qualche creatura aderisca più strettamente a Dio, di quello che le sia congiunto nell'unità di persona. Dunque dalla stessa unione dell'umana natura a Dio nell'unità

di persona consegue che l'anima di Cristo sia stata ripiena a preferenza di altre di doni abituali di grazie, e così la grazia abituale in Cristo non è disposizione all'unione, ma piuttosto effetto dell'unione. Locchè dallo stesso modo di parlare, onde si serve l'Evangelista nelle premesse parole manifestamente appare, quando dice: *Vedemmo lui quasi l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità.* È poi l'Unigenito del Padre l'Uomo-Cristo, inquantochè il Verbo è stato fatto carne. Dunque da ciò che il Verbo è stato fatto carne derivò che fosse pieno di grazia e di verità. Ma in quelle cose che sono ripiene di qualche bontà, o perfezione, quella si trova maggiormente piena dalla quale anche in altre ridonda, come vieppiù splende quella cosa che può illuminare le altre. Dunque poichè l'Uomo-Cristo ottenne somma pienezza di grazia quasi unigenito del Padre, conseguì che da esso rifluisse negli altri per modo che il Figlio di Dio fatto uomo, facesse divini gli uomini e figliuoli di Dio, secondo quello dell'Apostolo: *Dio mandò il Figlio suo fatto da donna, fatto sotto la legge, per redimere quelli che erano sotto la legge, affinchè vi ricevessero l'adozione di figli* (Galat. 4. 4.). Ora perciò che da Cristo si derivano ad altri la grazia e la verità, a lui conviene che sia capo della Chiesa. Imperocchè dal capo in certo qual modo si deriva il senso ed il movimento agli altri membri che gli sono per natura conformi: così da Cristo e la grazia e la verità derivano agli altri uomini; onde che l'Apostolo dice: *Diede lo stesso capo sopra tutta la Chiesa che è il corpo di lui* (Efes. 1. 22.). Si può dire anche capo non solamente degli uomini, ma anche degli angeli quan-

to all' eccellenza ed influenza, sebbene non in quanto alla conformità della natura secondo la medesima specie. Onde che innanzi alle predette parole l' Apostolo premette, che Dio *costituì lui*, cioè Cristo, *alla sua destra nei cieli sopra ogni principato, potestà, virtù e dominazione.*

Così dunque secondo le cose premesse si costumò di assegnare in Cristo triplice grazia. E primamente la grazia di unione, secondo che l' umana natura senza alcun merito precedente ricevette questo dono, affinchè fosse unita nella persona al Figliuolo di Dio: in secondo luogo la grazia singolare, onde l' anima di Cristo a preferenza delle altre fu ripiena di grazia e di verità: in terzo luogo la grazia di capo, secondo che da esso la grazia ridonda in altri: le quali tre grazie l' Evangelista con ordine conveniente prosegue. Imperocchè quanto alla grazia di unione dice: *Il Verbo si è fatto carne;* quanto alla grazia singolare dice: *Vedemmo lui quasi l' Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità*; quanto alla grazia di capo soggiunge: *E della pienezza di lui tutti attingemmo* (Giov. 1.°).

CAPO CCXV.°

Dell' infinità della grazia di Dio.

Ma è proprio di Cristo che la grazia di lui sia infinita, perchè secondo la testimonianza di Giovanni Battista, non a misura dà Iddio lo spirito all' Uomo-Cristo, come si dice nel 3.° capo di

Giovanni: ma agli altri si dà lo spirito a misura secondo quello dell' Apostolo: *A ciascun di noi è data la grazia secondo la misura della donazione di Cristo* (Efes. 4. 7.). E veramente se ciò si riferisce alla grazia di unione non ha alcun dubbio ciò che si dice. Imperocchè ai Santi è dato certamente di essere Dei, o figliuoli di Dio per partecipazione secondo l' influenza di qualche dono, il quale perchè creato, è necessario che esso, come anche le altre creature, sia finito; ma a Cristo secondo l' umana natura è stato dato che sia Figliuolo di Dio non per partecipazione, ma per natura. Ma la naturale divinità è infinita. Per la stessa unione dunque ricevette un dono infinito: onde che la grazia di unione senza alcun dubio è infinita.

Ma può esservi dubio intorno alla grazia abituale, se sia infinita. Imperocchè essendo siffatta grazia anche dono creato, è d' uopo confessare che abbia un' essenza finita. Nondimeno si può dire infinita per tre ragioni. Primamente da parte del ricevente; conciossiachè sia manifesto che la capacità di qualsiasi natura creata sia finita: perchè sebbene nel conoscere e fruire possa ricevere un bene infinito, non lo riceve però infinitamente. È dunque di qualsiasi creatura, secondo la sua specie e natura, determinata la misura di capacità, la quale nondimeno non pregiudica alla divina potestà che possa fare altra natura di maggiore capacità. Ma già non sarebbe della medesima natura secondo la specie: come se al ternario si aggiunga un' unità, sarà già altra specie di numero. Quando dunque ad alcuno non si dà tanto della bontà divina, quanta è la capacità della naturale sua specie, appare che gli sia stato dato secondo qualche mi-

sura. Ma quando la naturale capacità è riempita, non sembra esserle donato secondo misura; perchè sebbene sia misura da parte del recipiente, non è però misura da parte del donante, il quale è disposto a dare il tutto: come se alcuno portando un vaso al fiume trova l'acqua preparata senza misura, sebbene egli la riceva con misura per la determinata quantità del vaso. Così dunque la grazia di Cristo abituale fu veramente finita secondo l'essenza; ma si dice che essa vien data in modo infinito e non a misura, perchè intanto si dà, in quanto può essere capace la natura creata. In secondo luogo poi da parte dello stesso dono ricevuto. Poichè è da considerare, che nulla vieta che alcuna cosa sia finita secondo l'essenza, la quale però secondo la ragione di qualche forma esiste infinita. Chè secondo l'essenza è infinito quello che ha tutta la pienezza dell'essere: lo che veramente conviene al solo Iddio, il quale è lo stesso essere. Ma se si ponga essere una qualche forma speciale non esistente nel subbietto, puta la bianchezza, ed il calore: non avrebbe certamente l'essenza infinita, perchè l'essenza di lei sarebbe limitata al genere, od alla specie; ma nondimeno possederebbe la pienezza di quella specie: onde che secondo la ragione della specie, sarebbe senza termine, o misura, avente tutto ciò che a quella specie può appartenere. Se poi in qualche soggetto venga ricevuta la bianchezza, od il calore non ha sempre tutto ciò che appartiene alla ragione di questa forma di necessità e sempre; ma solamente quando si ha così perfettamente, come perfettamente si può avere, cioè così che il modo di avere adegui la potestà della cosa avuta. Così

dunque la grazia di Cristo abituale fu certamente finita secondo l'essenza; ma nondimeno si dice ch'è stata senza termine e misura, perchè quello che alla ragione della grazia poteva appartenere tutto lo ricevette Cristo. Ma gli altri non lo ricevono tutto; ma gli uni in un modo, gli altri in altro; poichè *vi sono le divisioni delle grazie* come si dice nella 1.ª ai Corinti (12. 4.). In terzo luogo infine da parte della causa. Imperciocchè nella causa in certo qual modo si ha l' effetto. A chiunque dunque appartiene una causa di infinita virtù per influire, ha quello che viene influito senza misura e in certo modo infinitamente: puta se alcuno avesse una fontana che potesse fluire acqua all' infinito, si potrebbe dire che ha acqua senza misura e in certo modo infinitamente. Così dunque l'anima di Cristo ha una grazia infinita e senza misura perciò stesso che ha il Verbo unito a sè, che è di tutta quanta l' emanazione delle creature principio indeficiente ed infinito.

Ora da ciò che la grazia singolare dell' anima di Cristo è infinita nei detti modi, evidentemente si raccoglie che la grazia di lui secondo che è capo della Chiesa è anche infinita. Chè a proporzione di ciò che ha effonde: onde poichè senza misura lo spirito ricevette doni, ha virtù di effonderli senza misura: lo che appartiene alla grazia del capo; cioè che la sua grazia non solamente basti alla salute di alcuni uomini, ma di tutto il mondo, secondo ciò che dice S. Giovanni: *Esso è la propiziazione pei nostri peccati e non solamente pei nostri, ma anche pei peccati di tutto il mondo* (1.ª 2. 2.). Si potrebbe anche aggiungere di molti mondi, se esistessero.

CAPO CCXVI.°

Della pienezza della sapienza di Cristo.

Ora è mestieri in conseguenza dire della pienezza della sapienza di Cristo. Dove primamente è da rilevare che essendovi in Cristo due nature, cioè la divina ed umana, ciò che appartiene all' una ed all' altra natura, è d' uopo che si gemini in Cristo, come di sopra è stato detto. La sapienza poi conviene e alla divina natura ed all' umana. Imperocchè si dice di Dio: *È sapiente di cuore e forte di robustezza* (Giobb. 9. 4.). Ma talvolta la Scrittura appella anche gli uomini sapienti, ossia secondo la sapienza mondana, giusta quello che dice Geremia: *Non si glorierà il sapiente nella sua sapienza* (9. 23.), ovvero secondo la sapienza divina, secondo quello che dice Matteo: *Ecco che io mando a voi profeti e sapienti e scribi* (23. 34.). Dunque bisogna confessare essere due in Cristo le sapienze secondo le due nature, cioè la sapienza increata che gli compete come Dio e la sapienza creata che gli compete come uomo. Ma secondo che è Dio e il Verbo di Dio è la sapienza generata dal Padre, secondo quello che dicesi ai Corinti: *Cristo virtù di Dio e sapienza di Dio* (1.ª Cor. 1.). Conciossiachè niente altro sia il verbo interno di ciascun ente intelligente se non la concezione della sapienza di lui. E poichè il Verbo di Dio dicemmo di sopra che è perfetto ed unito, è necessario che il Verbo di

Dio sia la perfetta concezione della sapienza di Dio Padre; cioè che quello che si contiene nella sapienza di Dio Padre per modo di non genito, tutto debba contenersi nel Verbo per modo di generato e concepito. E quindi è che si dice: *Che in esso, cioè in Cristo, vi sono tutti i tesori nascosti della sapienza e della scienza* (Coloss. 11. 3.).

Dell' Uomo-Cristo poi è duplice la cognizione: una veramente deiforme, secondo che vede Dio per essenza e l' altra vede in Dio, come anche lo stesso Dio intendendo se stesso, intende tutte le altre cose; per la qual visione anche lo stesso Dio è beato, ed ogni creatura razionale perfettamente gode di Dio. Ma poichè diciamo che Cristo è autore dell' umana salute, è necessario dire che tale cognizione sia così conveniente all' anima di Cristo come conviene all' autore. È dunque necessario che sia principio ed immobile e prestantissimo per virtù. Fu dunque conveniente che quella visione di Dio, nella quale consiste la beatitudine degli uomini e la salute eterna, convenga più eccellentemente a Cristo a preferenza degli altri e come a principio immobile. La differenza poichè si trova dei mobili agli immobili è questa, che i mobili non hanno da principio la propria perfezione, in quanto che sono mobili, ma la conseguono nella successione del tempo; ma gli immobili, in quanto tali, sempre ottengono le loro perfezioni dacchè cominciano ad essere. Fu dunque conveniente che Cristo autore della salute umana dallo stesso principio della sua incarnazione abbia posseduto una piena visione di Dio e non sia giunto ad essa per successione di tempo, come altri Santi vi giungono. Fu anche conveniente che a preferenza delle

altre creature quell' anima fosse beatificata dalla divina visione, la quale era più da vicino congiunta a Dio: nella quale visione certamente si riguarda il grado secondochè alcuni veggono Dio più chiaramente di altri, il quale è causa di tutte cose. Ma quanto più qualche causa si conosce pienamente, tanto più numerosi in essa si possono osservare gli effetti di essa. Imperocchè non si conosce di più una causa, se non si conosce più pienamente la virtù di lei; della quale virtù la cognizione non può stare senza la cognizione degli effetti; poichè la quantità della virtù si suole misurare secondo gli effetti. E quindi è che di coloro che veggono l'essenza di Dio, alcuni intraveggono più effetti, o ragioni delle opere divine nello stesso Dio, che altri, i quali veggono meno chiaramente; e a questa stregua gli Angeli inferiori sono instruiti dai superiori, come di sopra abbiamo già detto. Dunque l'anima di Cristo, possedendo somma perfezione della divina visione fra le altre creature, intuirà pienamente nello stesso Dio tutte le opere divine e ragioni di esse, qualunque sieno, saranno, o furono, per modo che non solamente gli uomini ma illuminerà anche i supremi ordini degli Angeli. E perciò l'Apostolo dice che in esso: *Sono tutti i tesori nascosti della scienza e della sapienza di Dio* (Coloss. 2. 3.). E agli Ebrei che: *Tutte cose nude ed aperte sono agli occhi di lui* (4. 13.). Nondimeno l'anima di Cristo non può arrivare alla comprensione della Divinità: poichè, come di sopra è stato detto, quello conoscendo si comprende che in tanto si conosce in quanto è conoscibile. Conciossiachè una cosa qualunque sia conoscibile in quanto che è essere e vero: ma l'essere divino è infinito pa-

rimenti che la verità di lui. Dunque infinitamente è conoscibile. Ora nessuna creatura può infinitamente conoscere, sebbene sia infinito quello che conosce. Nessuna creatura dunque vedendo Iddio lo può comprendere. Ma l'anima di Cristo è creatura e ciò che in Cristo soltanto appartiene alla natura umana è creato: altrimenti non sarebbe in Cristo la natura umana altra dalla natura divina, la quale sola è increata. L'ipostasi poi del Verbo di Dio, ossia la persona, è increata, che è una in due nature: per lo che non diciamo Cristo creatura, parlando semplicemente, poichè col nome di Cristo vien significata l'ipostasi; nondimeno diciamo l'anima di Cristo, o il corpo di Cristo essere creatura. L'anima di Cristo dunque non comprende Dio; ma Cristo comprende Dio colla sua increata sapienza; secondo il qual modo il Signore dice: *Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, nè alcuno conosce il Padre, se non il Figlio* (Matt. 11. 27.), parlando della notizia della comprensione di lui.

È poi da considerare che è della stessa ragione comprendere l'essenza di qualche cosa e la virtù di essa. Imperocchè una cosa qualsiasi può agire in quanto che è essere in atto. Se dunque l'anima di Cristo non vale a comprendere l'essenza della Divinità, come fu dimostro, è impossibile che comprenda la divina virtù. Ma la comprenderebbe, se conoscesse quello che Dio può fare e per quali ragioni possa produrre gli effetti: ora ciò è impossibile. L'anima di Cristo dunque non conosce quello che Dio può fare, o per quali ragioni possa operare.

Ma poichè Cristo anche secondo che uomo è preposto da Dio Padre ad ogni creatura, è conve-

niente che di tutte cose che da Dio in qualche modo sono state fatte, abbia una cognizione piena nella visione della divina essenza di lui, e secondo questo l'anima di Cristo si dice ogniscien-te, perchè ha una piena notizia di tutte cose che sono, saranno, o furono. Ma delle altre creature che vedono Dio alcune hanno una cognizione più piena, ed altre minore dei predetti effetti nella stessa visione divina.

Ma oltre questa cognizione di cose per la quale dall'intelletto creato si conoscono le cose nella visione della stessa divina essenza, sonvi al-tri modi di cognizione onde dalle creature si ha la cognizione delle cose. Imperocchè gli Angeli ol-tre la cognizione mattutina onde conoscono le co-se nel Verbo, hanno la cognizione vespertina onde conoscono le cose nelle proprie nature. Ma tale co-gnizione diversamente compete agli uomini secon-do la propria natura e diversamente agli Angeli. Imperocchè gli uomini secondo l' ordine intelligi-bile di natura colgono la verità dai sensi, come dice Dionisio, cioè in maniera che le specie intel-ligibili nei loro intelletti sono astratte dai fanta-smi per l' azione dell' intelletto agente. Ma gli Angeli per influsso del divino lume acquistano la scienza delle cose, cioè che come da Dio le cose escono all' essere, così anche nell' intelletto ange-lico da Dio vengono impresse le ragioni, o simili-tudini delle cose. Ma negli uni e negli altri, tan-to uomini che Angeli, sopra la cognizione delle cose che ad essi compete secondo natura, si trova una certa soprannaturale cognizione dei divini mi-steri intorno ai quali e gli Angeli sono illuminati dagli Angeli e gli uomini di essi pure sono istrui-ti per rivelazione profetica.

E poichè nessuna perfezione data alle creature si deve diniegare all'anima di Cristo, che è tra le creature eccellentissima, convenientemente oltre la cognizione onde vede l'essenza di Dio e tutte cose in essa, le si deve attribuire altra triplice cognizione. Invero una sperimentale, come agli altri uomini, inquanto che conobbe per mezzo dei sensi, come compete all'umana natura. Altra poi divinamente infusa per conoscere tutte quelle cose, alle quali la naturale cognizione dell'uomo si estende, o si può estendere: poichè fu conveniente che l'umana natura assunta dal Verbo di Dio, in nessuna cosa fosse mancante di perfezione; come quella per la quale tutta l'umana natura doveva essere riparata. Ora è imperfetto tutto quello che esiste in potenza prima che sia attuato. Ma l'intelletto umano è in potenza agli intelligibili che naturalmente l'uomo può intendere. Dunque l'anima di Cristo divinamente ricevette la scienza di tutte queste cose per mezzo di specie comunicate; perciò tutta la potenza dell'intelletto umano venne attuata. Ma poichè Cristo secondo l'umana natura non solamente fu riparatore della natura, ma anche propagatore della grazia, ebbe anche una terza cognizione per la quale pienissimamente conobbe quello che può appartenere ai misteri della grazia, i quali eccedono la naturale cognizione dell'uomo, ma sono conosciuti dagli uomini pel dono della sapienza, o per ispirito di profezia. Imperocchè a conoscere siffatte cose l'intelletto umano è in potenza, sebbene da più alto agente venga attuato: poichè a conoscere le cose naturali è attuato per mezzo del lume dell'intelletto agente, ma la cognizione di queste cose la consegue per lume divino.

È dunque manifesto dalle predette cose che l'anima di Cristo ottenne un sommo grado di cognizione fra le altre creature in quanto alla visione di Dio per la quale si vede la divina essenza e le altre cose in essa: parimenti anche in quanto alla cognizione dei misteri della grazia, e anche alla cognizione dello scibile naturale: onde che in nessuna di queste tre cognizioni Cristo potè progredire. Ma è manifesto che conobbe le cose sensibili per successione di tempo sperimentando più e più coi sensi del corpo; e perciò solamente in quanto alla cognizione sperimentale Cristo potè progredire, secondo quello di S. Luca: *Il fanciullo progrediva in sapienza e in età* (2. 52.), sebbene si potesse anche questo intendere diversamente; poichè il progresso della sapienza di Cristo si dice non per ciò che esso divenga più sapiente, ma perciò che la sapienza progrediva in altri, cioè perchè per la sapienza di lui vieppiù venivano ammaestrati. La qual cosa accadeva dispensativamente, per mostrarsi agli altri uomini conforme; affinchè, se nella età puerile avesse dimostrato una perfetta sapienza, non sembrasse fantastico il mistero dell' Incarnazione.

CAPO CCXVII.°

Della materia del corpo di Cristo.

Secondo le cose premesse appare dunque evidentemente quale dovette essere la formazione del corpo di Cristo. Poteva certamente Dio forma-

re il corpo di Cristo dal limo della terra, o da qualunque materia, come formò il corpo del primo padre; ma questo non sarebbe stato congruo all' umana ristaurazione, per la quale il Figlio di Dio, come dicemmo, ha assunto la carne. Imperciocchè non sufficientemente la natura del genere umano derivata dal primo padre, la quale si doveva risanare, sarebbe stata restituita al pristino onore, se d'altronde avesse assunto il corpo il vincitore del diavolo ed il trionfatore della morte sotto le quali cose il genere umano era tenuto schiavo per lo peccato del primo padre. Ma le opere di Dio sono perfette ed a stato perfetto conduce quello che intende riparare, dimodochè aggiunge anche di più di quello che era stato sottratto, secondo quello dell' Apostolo: *La grazia di Dio per Cristo fu più abbondante che il delitto di Adamo* (Rom. 5. 15.). Fu dunque conveniente che il Figlio di Dio avesse assunto un corpo propagato da Adamo secondo natura.

Di più. Il mistero dell' Incarnazione si rese per la fede proficuo agli uomini. Imperocchè se gli uomini non credessero che era Figliuolo di Dio colui che sembrava uomo, non lo avrebbero seguito come autore della salute: la quale cosa accadde agli Ebrei, i quali dal mistero dell' Incarnazione per incredulità hanno conseguito piuttosto la dannazione che la salute. Dunque affinchè questo ineffabile mistero più facilmente fosse creduto, il Figlio di Dio dispensò in maniera tutte le cose da dimostrare che egli era vero uomo: la qual cosa non sembrerebbe così, se d'altronde avesse ricevuto la natura del suo corpo che dalla umana natura. Fu dunque conveniente che assumesse un corpo propagato dal primo padre.

Parimenti: Il figlio di Dio fatto uomo arrecò salute all'uman genere, non solamente conferendo il rimedio della grazia, ma anche porgendo un esempio che non si può ripudiare. Imperocchè di altro uomo si può porre in dubio e la dottrina e la vita per difetto di cognizione umana o di verità. Ma siccome quello che insegna il Figlio di Dio si crede indubiamente per vero; così quello che opera si crede senza dubio per buono. Ma fu mestieri che in lui ricevessimo l'esempio e di gloria che speriamo, e di virtù onde la meritiamo: imperocchè l'uno e l'altro esempio sarebbe meno efficace, se d'altronde avesse assunta la natura del corpo, che di là dove gli altri uomini l'assumono. Conciossiachè se ad alcuno si persuadesse che tollerasse la passione, come l'ha sostenuta Cristo, che sperasse di risuscitare, come risuscitò Cristo, potrebbe pretendere scusa per la diversa condizione del corpo. Dunque affinchè l'esempio di Cristo fosse più efficace, fu conveniente che non d'altronde assumesse la natura del corpo, che dalla natura che si propaga dal primo Padre.

CAPO CCXVIII.

Della formazione del corpo di Cristo, che non è dal seme.

Nondimeno non fu conveniente che nello stesso modo si formasse il corpo di Cristo nell'umana natura, come si formano i corpi degli altri uo-

mini. Imperocchè assumendo la natura per mondarla dal peccato, era necessario che l'assumesse in modo tale da non incorrere alcun contagio di peccato. Ma gli uomini contraggono il peccato originale perciò che sono generati per umana virtù attiva, che consiste nel seme virile: che è di essere preesistito in Adamo peccatore secondo la ragione seminale: imperocchè siccome il primo uomo avrebbe trasfusa nei posteri l'originale giustizia insieme colla trasfusione della natura; così anche trasfuse la colpa originale trasfondendo la natura, lo che è per virtù attiva del seme virile. Fu dunque mestieri che si formasse il corpo di Cristo senza il seme virile.

Parimenti. La virtù attiva del seme virile naturalmente agisce; e perciò l'uomo che vien generato per il seme virile non subitamente è condotto a stato perfetto, ma per determinati procedimenti. Chè tutte le cose naturali procedono a fini determinati per mezzi determinati. Ma era necessario che il corpo di Cristo nella stessa assunzione fosse perfetto ed informato dell' anima razionale, poichè il corpo è assumibile dal Verbo di Dio inquanto che è unito all' anima razionale, sebbene non fosse perfetto secondo la debita quantità. Il corpo di Cristo dunque non dovette essere formato per virtù del seme virile.

CAPO CCXIX.°

Della causa della formazione del corpo di Cristo.

Ma essendo la formazione del corpo umano naturalmente per seme virile, in qualsiasi altro modo sia stato formato il corpo di Cristo, tale formazione fu soprannaturale. Chè il solo Iddio è institutore della natura, come di sopra è stato dimostrato. Onde rimane che il solo Iddio abbia formato quel corpo miracolosamente di materia della natura umana. Ma essendo ogni operazione di Dio nella creatura comune alle tre persone, nondimeno per certa convenienza la formazione del corpo di Cristo si attribuisce allo Spirito Santo; poichè lo Spirito Santo è l'amore del Padre e del Figlio, onde amano se stessi vicendevolmente e noi. Dio poi, come dice l'Apostolo, *per l'eccessiva sua carità onde ci amò, stabilì che il Figlio suo s' incarnasse* (Efes. 2.). Dunque convenientemente la formazione della carne si attribuisce allo Spirito Santo.

Parimenti. Lo Spirito Santo è autore di tutte le grazie, essendo la prima cosa nella quale gratuitamente sono profusi tutti i doni. E fu per questa sovrabbondante grazia che l' umana natura fosse assunta all' unità della divina persona, come dalle cose dette prima chiaramente emerge. Dunque per addimostrare così fatta grazia si attribui-

sce allo Spirito Santo la formazione del corpo di Cristo.

Convenientemente ciò si dice anche secondo la similitudine del verbo e dello spirito umano. Imperocchè il verbo umano esistente nell' anima presenta una similitudine del Verbo Eterno secondo che esiste nel Padre. Ma siccome il verbo umano assume la voce, affinchè sensibilmente sia conosciuto dagli uomini; così anche il Verbo di Dio prese la carne, affinchè visibilmente apparisse agli uomini. Ma la voce umana si forma per lo spirito dell' uomo. Onde anche la carne del Verbo di Dio si dovette formare per lo Spirito del Verbo.

CAPO CCXX.°

Esposizione dell' articolo posto nel Simbolo intorno alla concezione e natività di Cristo.

Per escludere adunque l' errore di Ebione e di Cerinto, che dissero formato di seme virile il corpo di Cristo, si dice nel Simbolo degli Apostoli: *Il quale fu concepito di Spirito Santo;* in luogo di che nel Simbolo dei Padri, si dice: *E si è incarnato di Spirito Santo;* affinchè non si creda secondo i Manichei, che egli abbia assunto un corpo fantastico, ma una vera carne. Fu poi aggiunto nel Simbolo dei Padri, *per cagione di noi uomini,* per escludere l' errore di Origene, che pose che anche i demonii si dovessero liberare per virtù

della passione di Cristo. Fu anche aggiunto nel medesimo, *a cagione della nostra salute*, per dimostrare che il mistero dell' incarnazione di Cristo era sufficiente alla umana salute, contro l' eresia de' Nazzareni, che reputavano non bastasse all' umana salute la fede di Cristo senza le opere. Fu anche aggiunto, *discese dai cieli*, per condannare l' errore di Fotino, che asseriva esser Cristo puro uomo, dicendo che aveva avuto principio da Maria affinchè più per merito di buona vita, avendo principio in terra, ascendesse in cielo, che avendo celeste origine assumendo la carne, fosse disceso in terra. Si agginnge anche, *ed è stato fatto uomo*, per escludere l' errore di Nestorio, secondo la cui ipotesi, il Figlio di Dio, di cui parla il Simbolo, si dovesse dire essere piuttosto abitatore dell' uomo, che uomo.

CAPO CCXXI.°

Si dimostra che fu conveniente che Cristo nascesse da una Vergine.

Ma essendo stato dimostrato, che era conveniente che il Figlio di Dio prendesse carne dalla materia della natura umana; e la materia nell' umana generazione somministrandola la donna; fu conveniente che Cristo prendesse carne da una donna secondo quello che dice l' Apostolo: *Iddio mandò il Figlio suo, fatto da donna* (Galat. 4, 4). Ma la donna ha d' uopo della mistione dell' uomo af-

finchè colla materia, cui essa somministra, sia formato il corpo umano. Ma la formazione del corpo di Cristo non si dovette fare per virtù del seme virile, come di sopra fu detto. Onde che senza la mistione del seme virile quella femina concepì dalla quale prese carne il Figlio di Dio. Chè tanto più alcuno viene riempito di doni spirituali, quanto più si separa dai carnali: poichè per le spirituali cose l' uomo s' innalza, per le carnali poi si abbassa. Ora la formazione del corpo di Cristo essendosi dovuta fare per lo Spirito Santo, fu mestieri che quella femina dalla quale Cristo prese carne fosse supremamente riempiuta di doni spirituali, affinchè per lo Spirito Santo non solamente l' anima fosse fecondata di virtù, ma eziandio il ventre di prole divina. Onde che fu d' uopo che non solo la mente di lei fosse immune da peccato, ma anche il corpo di lei fosse allontanato da ogni corruttela di carnale concupiscenza. Il perchè non solo a concepire Cristo non sperimentò virile mistione, ma nè avanti, nè dappoi. Ciò conveniva anche a lui che da esso lei nasceva. Imperocchè il Figlio di Dio veniva nel mondo, assunta la carne, per avviarci allo stato di risurrezione, nel quale nè si mariteranno, nè saranno maritati gli uomini, ma saranno come gli Angeli in Cielo. Ondechè introdusse la dottrina e della continenza e dell' integrità, affinchè nella vita dei fedeli risplenda in qualche maniera l'immagine della vita futura. Fu dunque conveniente che anche nella sua nascita commendasse la integrità della vita, nascendo da una Vergine, e perciò nel Simbolo degli Apostoli, si dice: *Nato di Maria Vergine*. Nel Simbolo poi dei Padri si dice:

Incarnato dalla Vergine Maria; per la qual cosa viene escluso l' errore di Valentino e degli altri, che dissero il corpo di Cristo essere fantastico, o d' altra natura, e non essere stato preso e formato del corpo della Vergine.

CAPO CCXXII.°

Si dimostra che la Beata Vergine è madre di Cristo.

Ma l' errore di Nestorio perciò si esclude che non voleva confessare Madre di Dio la B. Vergine. Imperocchè nell' uno e nell' altro Simbolo si dice, il Figlio di Dio è nato, o si è incarnato dalla Vergine Maria. Ora la femina dalla quale nasce qualche uomo, si dice madre di lui, perchè somministra la materia all' umano concepimento. Ondechè la beata Vergine Maria, la quale somministrò la materia al concepimento del Figlio di Dio, si deve dire vera madre del Figlio di Dio. Imperocchè non importa alla ragione di madre che si formi la materia da esso lei somministrata per qualsiasi virtù. Non è dunque meno madre, chi somministrò la materia da formarsi dallo Spirito Santo, che chi somministra la materia per virtù del seme virile. Se alcuno poi voglia dire che la Beata Vergine non si debba chiamare madre di Dio, perchè la Divinità non è stata presa da lei, ma la sola carne, come diceva Nestorio, manifestamente ignora ciò che dice. Imperocchè non perciò si dice una madre di

alcuno, perchè tutto quello che è in costui si prende da esso lei, poichè l' uomo è composto di anima e di corpo ed è più uomo ciò che è secondo l' anima, che ciò che è secondo il corpo. Ma l' anima di nessun uomo si prende dalla madre, ma, o da Dio immediatamente si crea, o se fosse per traduzione, come alcuni supposero, non si prenderebbe dalla madre, ma piuttosto dal padre; perchè nella generazione degli altri animali, secondo la dottrina dei filosofi, il maschio dà l' anima, e la femina il corpo. Dunque siccome una femina si dice madre di qualche uomo da ciò che da essa si prende il corpo di lui; così la Beata Vergine Maria si deve dire Madre di Dio, se da esso lei è stato preso il corpo di Dio. Ma è necessario dire che sia corpo di Dio, se si assume nell' unità della persona del Figliuolo di Dio, che è vero Dio. A chi dunque confessa che l'umana natura è stata assunta dal Figliuolo di Dio nell' unità della persona, è necessario dire che la Beata Vergine Maria sia madre di Dio. Ma perchè Nestorio negava che una sola fosse la persona di Dio e dell' uomo Gesù Cristo, perciò di conseguenza negava che la Vergine Maria fosse madre di Dio.

CAPO CCXXIII.°

Si dimostra che lo Spirito Santo non è padre di Cristo.

Ma sebbene il Figlio di Dio si dica incarnato e concepito di Spirito Santo e della Vergine Ma-

ria, nondimeno non si deve dire che lo Spirito Santo sia padre dell' uomo Cristo, quantunque la Beata Vergine si dica Madre di lui. E primamente perchè nella Beata Vergine Maria si trova tutto quello che appartiene alla ragione di madre. Chè somministrò la materia al concepimento di Cristo da formarsi di Spirito Santo, come richiede la ragione di madre: ma da parte dello Spirito Santo non si trova tutto quello che si esige alla ragione di padre; conciossiachè sia della ragione di padre che della sua natura produca il figlio a se stesso connaturale. Ondechè se vi sia stato qualche agente che faccia qualche cosa non della propria sostanza, nè lo produca a simiglianza della sua natura, non si potrà dire padre di quello; poichè non diciamo che l' uomo sia padre di quelle cose che fa per l' arte, se non per uso secondo metafora. Ora lo Spirito Santo è certamente connaturale a Cristo secondo la divina natura, giusta la quale non è padre di Cristo, ma piuttosto procedente da esso lui: ma secondo la natura umana non è connaturale a Cristo, poichè altra è la natura umana e la divina in Cristo, come di sopra è stato detto, nè nella natura umana è stato trasmesso alcun che della natura divina, come è stato esposto superiormente. Resta dunque che lo Spirito Santo non possa chiamarsi padre dell' uomo Cristo.

Parimenti: In qualsiasi figlio ciò che è principale in esso, è dal padre, e ciò che è secondario dalla madre. Chè negli altri animali l' anima è dal padre, e il corpo dalla madre; ma nell' uomo, sebbene l' anima razionale non sia dal padre, ma creata da Dio; nondimeno la virtù del pater-

no seme dispositivamente opera per la forma. Ora ciò che è in Cristo cosa principale, è la persona del Verbo, la quale in nessuna maniera è dallo Spirito Santo. Resta dunque che lo Spirito Santo non possa chiamarsi padre di Cristo.

CAPO CCXXIV.°

Della santificazione della madre di Cristo.

Dunque poichè, come dalle cose esposte è manifesto, la Beata Vergine Maria è stata fatta madre del Figliuolo di Dio, concependo di Spirito Santo, convenne che di eccellentissima purità fosse abbellita, per cui fosse degna di un tanto Figlio, e perciò si deve credere che essa sia stata immune da ogni labe di peccato attuale non solamente mortale, ma anche veniale: lo che a nessuno dei Santi può convenire dopo Cristo dicendosi: *Se diremo che non abbiamo peccato, da noi ci inganniamo e la verità non è in noi.* (1.ª Giov. 1. 8.). Ma della Beata Vergine Madre di Dio si deve intendere quello che nella Cantica (Cant. 4. 7.) si dice: *Tutta bella sei, o mia amica e macchia non esiste in te.* Nè solamente fu immune da peccato attuale, ma anche mondata dell' originale per ispeciale privilegio. Imperocchè fu d' uopo che fosse concepita col peccato originale come quella che fu concepita per mistione dell' uno e dell' altro sesso. Ma questo privilegio era riservato a lei sola che Vergine concepisse il Figliuolo di Dio. La mistione poi del sesso, che non

può essere senza libidine dopo il peccato del primo padre, trasmette nella prole il peccato originale, perchè se col peccato originale non fosse stata concepita, non abbisognerebbe di essere redenta per Cristo; e così non sarebbe Cristo redentore universale degli uomini: la qual cosa detrae alla dignità di Cristo. Si deve dunque ritenere che essa è stata concepita col peccato originale, ma da questo per certo speciale privilegio sia stata purgata. Imperocchè alcuni sono purgati dal peccato originale dopo la natività dall' utero, come quelli che sono santificati nel battesimo: taluni poi per certo privilegio di grazia si legge essere stati santificati anche negli uteri materni, come si dice di Geremia (1. 5.): *Prima che io ti formassi nell' utero, ti ho conosciuto e prima che tu uscissi dalla matrice ti ho santificato*. E di Giovanni Battista l' Angelo dice: *Sarà ripieno di Spirito Santo fino dall' utero di sua madre* (Luc. 1. 15.). Ora ciò che si è prestato al precursore di Cristo e ad un profeta non debbesi credere sia stato negato alla madre di lui, e perciò si crede santificata nell' utero, cioè prima che dall' utero nascesse. Ma tale santificazione non precedette la infusione dell' anima; poichè così non sarebbe stata giammai soggetta al peccato originale e non avrebbe avuto bisogno di redenzione. Chè il soggetto del peccato non può essere che una creatura ragionevole. Parimenti ancora la grazia della santificazione primamente si radica nell' anima, nè può pervenire al corpo, se non per l' anima: il perchè dopo l' infusione dell' anima è da ritenere che essa sia stata santificata.

Ma la santificazione di lei fu più ampla che

quella degli altri santificati nell'utero. Chè gli altri santificati certamente sono stati mondati nell'utero dal peccato originale, nondimeno non è stato loro dato che di poi non potessero peccare almeno venialmente. Ma la Beata Vergine Maria è stata santificata con sì grande abbondanza di grazia che in seguito si potesse conservare immune da ogni peccato non solo mortale, ma anche veniale. E poichè il peccato veniale talvolta accade per surrezione, cioè perciò che qualche moto inordinato di concupiscenza insorge, o di qualche passione preveniente la ragione, per la qual ragione i primi movimenti si dicono peccati, consegue che la beata Vergine Maria non mai peccò venialmente, perchè non sentì movimenti inordinati di passioni. Accadono poi siffatti inordinati movimenti perciò che l'appetito sensitivo che è il soggetto di queste passioni non si sottomette così alla ragione che talvolta non sia mosso a qualche cosa oltre l'ordine di ragione e talvolta contro ragione, nel che consiste il movimento del peccato. Se dunque vi fu nella beata Vergine l'appetito sensitivo soggetto a ragione per virtù della grazia che lo santifica, che non si moveva giammai contro ragione ma secondo l'ordine di ragione; nondimeno poteva avere alcuni movimenti subitanei non diretti da ragione.

Ma nel Signor Gesù Cristo vi fu qualche cosa di più. Imperocchè l'appetito inferiore era in lui così sottomesso a ragione che a nulla potesse muoversi se non secondo l'ordine di ragione, cioè secondo che la ragione ordinava, o permetteva che l'appetito inferiore si movesse di proprio moto. Di che si pare che abbia appartenuto all'integri-

tà del primo stato che le inferiori potenze totalmente fossero soggette a ragione: la quale soggezione vivamente è stata tolta per lo peccato del primo padre, non solamente in esso, ma anche negli altri i quali da esso contraggono il peccato originale; nei quali anche dopo che sono mondati dal peccato per lo sacramento della grazia, rimane la ribellione o l' inobbedienza delle inferiori potenze alla ragione, la quale si chiama fomite del peccato, che in Cristo in nessuna maniera ebbe luogo secondo le cose esposte.

Ma poichè nella Beata Vergine Maria non erano le inferiori potenze totalmente soggette a ragione, che cioè non avessero alcun movimento non preordinato da ragione, e nondimeno erano così frenate per virtù della grazia che in nessun modo potessero muoversi contro la ragione; perciò si suole dire, che nella Beata Vergine dopo la santificazione rimase certamente il fomite del peccato secondo la sostanza, ma vincolato.

CAPO CCXXV.°

Della perpetua
Virginità della madre di Cristo.

Ma se per la prima santificazione fu così munita contro ogni movimento di peccato, molto più crebbe in essa la grazia; di guisa che il fomite del peccato è stato debilitato, od anche totalmente tolto, sopravenendo in essa lo Spirito Santo, per formare di lei il corpo di Cristo. Laonde dopo che

è divenuta il sacrario dello Spirito Santo ed il tabernacolo del Figliuolo di Dio, è cosa nefanda credere che in essa sia rimasto non solamente qualche movimento di peccato, ma nè anche che abbia sperimentato dilettazione di carnale concupiscenza. E perciò è abbominevole l'errore di Elvidio, il quale, sebbene affermi Cristo concepito e nato dalla Vergine, disse nondimeno che ella di poi ha generato da Giuseppe altri figliuoli.

Nè all' errore di lui suffraga quello che dice S. Matteo (Matt. 1, 25) che *Giuseppe non la conobbe*, cioè Maria, *finchè ebbe partorito il figlio suo primogenito*, quasi dopo che partorì Cristo, la abbia conosciuta: poichè — il *finchè* — in questo luogo non significa tempo finito, ma indeterminato. Imperocchè è consuetudine della Sacra Scrittura affermare qualche fatto, o non fatto fino allora in modo speciale, che poteva revocarsi in dubio; come si dice nel Salmo: *Siedi alla mia destra, finchè io ponga i tuoi nemici sgabello de' tuoi piedi* (Salmo 109. 1.). Chè poteva esser dubio se Cristo sedesse alla destra di Dio, finchè non si vedessero soggetti a lui i nemici: la qual cosa dopo che si sarà fatta palese, non rimarrà luogo a dubio. Parimenti anche poteva nascer dubio, se dopo il parto del Figliuolo di Dio, Giuseppe abbia conosciuto Maria. Onde questo curò rimuovere l'Evangelista, quasi lasciando indubitato che dopo il parto non è stata conosciuta.

Nè anche a lui suffraga che Cristo si dica primogenito di lei, quasi dopo esso abbia generati altri figli. Poichè nella Scrittura si suole dire primogenito innanzi al quale nessun fu generato, sebbene dopo esso nessuno segua, come è

manifesto dei primogeniti, i quali secondo la legge si santificavano al Signore e si offerivano ai sacerdoti.

Nè eziandio suffraga ciò che nell'Evangelo si dice che vi sieno stati alcuni fratelli di Cristo, quasi che la madre di lui abbia avuti altri figli: poichè suole la Scrittura dire fratelli tutti quelli che sono della medesima cognazione, come Abramo nominò Lot suo fratello, essendo nondimeno nipote di lui. E a questo riguardo i nipoti di Maria e gli altri consanguinei di lei, si dicono fratelli di Cristo ed anche consanguinei di Giuseppe, che si reputava padre di Cristo.

E perciò nel Simbolo si dice: *Il quale è nato di Maria Vergine;* la quale per certo si dice assolutamente Vergine, perchè, e prima del parto e nel parto e dopo il parto rimase Vergine. E veramente che prima e dopo il parto non sia stato derogato alla Verginità, di lei abbastanza è già stato detto. Ma la Verginità di lei neppure fu violata nel parto; conciossiachè il corpo di Cristo, che entrò a porte chiuse ai discepoli, potè per la medesima potestà uscire dal chiuso utero della madre. Imperocchè non conveniva che nascendo togliesse l'integrità, chi nasceva per rimettere in integro le cose corrotte.

CAPO CCXXVI.°

Dei difetti assunti da Cristo.

Ma siccome fu conveniente che il Figlio di Dio assumendo l'umana natura per la salute degli uomini, nell'assunta natura dimostrasse il fine della salute umana per la perfezione della grazia e della sapienza; così anche fu conveniente che nell'umana natura assunta dal Verbo di Dio esistessero alcune condizioni, le quali, rispondessero in modo convenientissimo alla liberazione dell'uman genere. Fu poi congruentissimo il modo che l'uomo, il quale per l'ingiustizia era perito, per la giustizia fosse riparato. Richiede poi l'ordine della giustizia, che chi peccando è divenuto debitore di qualche pena, sia liberato per la soddisfazione della pena. Ma poichè le cose che faciamo, o patiamo per gli amici, pare che in qualche modo noi stessi le faciamo, o patiamo, perchè l'amore è una mutua virtù che fa in certo qual modo di due amanti una cosa sola; non discorda dall'ordine della giustizia, se alcuno sia liberato, soddisfacendo per esso l'amico di lui. Ora pel peccato del primo padre la perdizione era avvenuta a tutto quanto il genere umano, nè la pena di alcun uomo poteva bastare a liberare tutto il genere umano. Chè non era soddisfazione condegna equivalente che, un solo puro uomo soddisfacendo, tutti gli uomini fossero liberati: similmente anche non bastava secondo giustizia che un Angelo per amore del genere umano soddisfacesse per esso,

poiche l'Angelo non ha dignità infinita, che la soddisfazione di lui possa bastare per infiniti peccati e d'infiniti. Ma il solo Iddio è d'infinita dignità, il quale assunta la carne per l'uomo poteva sufficientemente soddisfare come di sopra già abbiamo detto. Fu dunque necessario che assumesse tale natura nella quale potesse patire per l'uomo quelle cose che l'uomo peccando meritò di patire, per soddisfare per l'uomo. Ma non ogni pena, che l'uomo peccando incorre, è idonea a soddisfare. Chè il peccato dell'uomo proviene da ciò che a Dio si ribella convertito a beni commutabili. L'uomo poi viene punito negli uni e negli altri; poichè e viene privato della grazia e degli altri doni onde è unito a Dio; e merita anche di patire molestia e difetto in ciò per cui è avverso da Dio. Dunque quell'ordine di soddisfazione richiede che per le pene che il peccatore patisce nei beni commutabili sia richiamato a Dio. Ma a questo richiamo sono contrarie quelle pene onde l'uomo è separato da Dio. Nessuno dunque soddisfa a Dio per questo che è privato di grazia, o che ignora Iddio, o che ha l'anima disordinata, sebbene ciò sia una pena del peccato; ma per questo che in sè stesso sente qualche dolore e danno nelle cose esteriori. Cristo dunque non dovette assumere quei difetti onde l'uomo si separa da Dio, sebbene sieno pena del peccato, come la privazione della grazia, l'ignoranza e simili cose; poichè per ciò si renderebbe meno idoneo a soddisfare; che anzi per essere autore dell'umana salute si ricercava che possedesse la pienezza della grazia e della sapienza, come di già è stato detto. Ma poichè l'uomo per lo peccato era stato

posto in condizione di dovere morire e secondo il corpo e l'anima era passibile, Cristo volle assumere siffatti difetti per redimere il genere umano patendo per gli uomini la morte.

Nondimeno è da attendere che siffatti difetti sono comuni a Cristo ed a noi: però per altra ragione si trovano in Cristo ed in noi. Imperocchè siffatti difetti, come è stato detto, sono pena del primo peccato. Dunque poichè noi per viziata origine abbiamo contratto la colpa originale, per conseguenza si dice che abbiamo contratti questi difetti. Ma Cristo per propria origine non contrasse alcuna macchia di peccato, e questi difetti ricevette per volontà propria; onde che non si deve dire che ebbe contratti questi difetti, ma piuttosto assunti: imperocchè si contrae quello che con altra cosa per necessità proviene. Ma Cristo potè assumere l'umana natura senza siffatti difetti, come senza lordura di colpa li assunse; e ciò sembrava richiedere l'ordine di ragione, che chi fu immune da colpa fosse immune da pena. E così è manifesto che per nessuna necessità nè di viziata natura, nè di giustizia, furono in lui cosifatti difetti: onde che rimane che in lui non furono contratti, ma volontariamente assunti.

Ma poichè il nostro corpo soggiace ai predetti difetti in pena del peccato, poichè prima del peccato eravamo da questi immuni; convenientemente Cristo, inquanto che assunse nella sua carne simili difetti, si dice di avere portata la similitudine del peccato, secondo quello dell'Apostolo ai Romani (8. 3.): *Dio mandò il Figlio suo nella somiglianza della carne del peccato.* Laonde anche la stessa passibilità di Cristo, o

passione dall'Apostolo si dice peccato quando soggiungesi: *E col peccato abolì nella carne il peccato.* E ai Romani (6. 10.): *Per quanto all' esser morto al peccato morì una sol volta.* E ciò che è più mirabile, per questa ragione dice anche l'Apostolo ai Galati (3. 13.): *Che è divenuto per noi maledizione.* Per questa ragione ancora si dice di avere assunta la nostra semplice necessità, cioè di pena, per consumare la nostra doppia, cioè di colpa e di pena.

Ma si deve considerare inoltre che i difetti penali si trovano nel corpo di due specie. Alcuni comuni a tutti, come la fame, la sete, la stanchezza dopo la fatica, il dolore, la morte e simili: alcuni poi non sono comuni a tutti, ma proprii di alcuni uomini, come la cecità, la lebbra, la febbre, la mutilazione dei membri e altri siffatti. Ora di questi difetti la differenza è questa che i difetti comuni in noi si tramandano da altri, cioè dal primo padre, il quale vi incorse per lo peccato, ma i difetti proprii nascono da cause particolari nei singoli uomini. Ora Cristo per sè non aveva alcuna causa di difetto, nè dalla parte dell'anima, che era piena di grazia e di sapienza ed unita al Verbo di Dio, nè da parte del corpo che era ottimamente organizzato e disposto, formato dalla omnipotente virtù dello Spirito Santo, ma di sua volontà assunse alcuni difetti per procurare dispensativamente la nostra salute. Dovette dunque assumere quelli che da altro si derivano in altri, cioè i comuni: non i proprii, i quali nascono nei singoli da proprie cagioni. Parimenti ancora, poichè era venuto principalmente a ristorare l'umana natura dovette assumere quei difetti che si

trovavano in tutta quanta la natura. È ancora manifesto secondo le cose dette, che, come dice il Damasceno, Cristo abbia assunto i nostri difetti indetrattabili, cioè a' quali non si può detrarre. Imperocchè se avesse preso il difetto della scienza, o della grazia, od anche la lebbra, o la cecità, o qualche cosa di simile, ciò sarebbe parso derogare alla dignità di Cristo e sarebbe stata occasione agli uomini di detrazione, che nessuno si dà per lo difetto di tutta quanta la natura.

CAPO CCXXVII.°

Perchè Cristo volle morire.

È dunque manifesto secondo le cose predette che Cristo prese alcuni nostri difetti non per necessità, ma per qualche fine, cioè per nostra salute. Ora ogni potenza ed abito, o abilità è ordinata all' atto, siccome a fine: onde la passibilità a soddisfare, od a meritare non basta senza la passione nell' atto. Imperocchè nessuno si dice buono, o cattivo per ciò che può fare tali cose, ma perciò che agisce: nè la lode, od il biasimo, si deve alla potenza, ma all' atto. Laonde anche Cristo non solo prese la nostra passibilità per salvarci, ma anche volle patire per soddisfare ai nostri peccati. Patì poi per noi quelle cose che meritammo di patire per lo peccato del primo padre; delle quali la principale è la morte, alla quale tutte le altre passioni umane sono ordinate, come all' ultima cosa. Chè *lo stipendio del pecca-*

to è la morte (Rom. 6. 23.), come dice S. Paolo. Laonde anche Cristo volle patire la morte per li nostri peccati, affinchè, mentre assumeva senza colpa la pena a noi dovuta, ci liberasse dal reato di morte: come alcuno sarebbe liberato dal debito della pena sostenendo altri per lui la pena. Volle anche morire affinchè la morte non solo fosse a noi rimedio di soddisfazione, ma anche sacramento di salute, affinchè a simiglianza della morte di lui moriamo alla vita carnale, trasportati a vita spirituale, secondo il detto: *Cristo una sol volta è morto per li nostri peccati, il giusto per l' ingiusto, affinchè ci offrisse a Dio, mortificati certamente nella carne, ma vivificati nello Spirito* (1.ª Pietro 3. 6.). Volle anche morire affinchè la morte di lui fosse a noi esempio di perfetta virtù. Quanto a carità, poichè *nessuno ha maggiore carità di colui che pone la vita sua per li amici suoi,* come si dice in Giovanni (15. 13.); tanto più alcuno addimostra di amare, quanto più non rifugge dal patire molte e gravi cose per l'amico. Ma di tutti i mali umani il più grave è la morte, per la quale si spegne la vita umana; onde nessun segno maggiore di dilezione vi può essere di quello che l' uomo si esponga alla morte per un vero amico. Ma quanto a fortezza, che per le cose avverse non recede da giustizia, poichè pare che massimamente appartenga a fortezza che non si receda da virtù anche col timore della morte: per cui dice l'Apostolo parlando della passione di Cristo (Ebr. 2. 14.): *Affinchè per la morte distruggesse colui che aveva l' impero della morte, cioè il Diavolo, e liberasse coloro che per timore della morte per tutta quanta la vita erano soggetti a servitù.*

12. 14.). Imperocchè mentre non ricusò di morire per la verità, escluse il timore di morte, per cui gli uomini si assoggettano il più delle volte alla servitù del peccato. Quanto alla pazienza la quale nelle cose avverse non lascia che l' uomo sia oppresso da tristezza, ma quanto sono maggiori le avversità, tanto più in esse risplende la virtù della pazienza: onde che nel massimo dei mali che è la morte, si porge esempio di perfetta pazienza, quando si sostenga senza turbamento della mente; la qual cosa predisse di Cristo il Profeta Isaia dicendo (53. 7.): *Come un agnello dinanzi al tosatore non dirà parola e non aprirà la sua bocca.* Quanto in fine all' ubbidienza, poichè tanto più è commendevole, quanto più ubbidisce nelle cose difficili, e la morte è la più scabrosa di tutte le cose: onde che a commendare la perfetta ubbidienza di Cristo l'Apostolo dice: *È divenuto ubbidiente al Padre fino alla morte* (ai Filipp. 2. 8.).

CAPO CCXXVIII.°

Della morte di Croce.

Ora dalle stesse cagioni appare anche il perchè egli volle patire la morte di croce. Primamente poichè ciò convenne in quanto al rimedio della soddisfazione: chè convenientemente l' uomo è punito in quelle cose nelle quali peccò, come sta scritto nella Sapienza (11. 17.). Ora il primo peccato dell' uomo fu per questo che man-

giò il pomo dell' albero della scienza del bene e del male contro il precetto di Dio. In luogo di che Cristo permise di essere confitto sul legno per pagare quello che non rapì, come dice il Salmista nel Salmo 68. Convenne anche in quanto al Sacramento; poichè volle Cristo dimostrare colla sua morte, che noi dovessimo morire per guisa alla vita carnale che lo spirito nostro fosse elevato a cose superiori. Onde che anche lo stesso San Giovanni dice: *Se sarò esaltato da terra trarrò a me tutte cose* (Giov. 12. 32.). Convenne pure in quanto all' esempio di perfetta virtù. Chè gli uomini talvolta non meno rifuggono un genere di morte vituperevole che l'acerbità della morte: onde che sembra che appartenga a perfezione di virtù che per lo bene della virtù alcuno non rifugga patire anche vituperevole morte. Laonde l' Apostolo per commendare la perfetta ubbidienza di Cristo, avendo detto di lui che: *È divenuto ubbidiente fino alla morte*, soggiunge: *Morte poi di croce;* la qual morte in vero si pareva turpissima, secondo quello della Sapienza (2. 20.): *Di morte turpissima condanniamo lui.*

CAPO CCXXIX.°

Della morte di Cristo.

Ma convenendo in Cristo in una sola persona tre sostanze, cioè il corpo, l' anima e la divinità del Verbo, delle quali due, cioè l' anima ed il corpo, sono unite in una sola natura; nella morte di Cristo l' unione dell' anima e del corpo è sta-

ta separata; poichè altrimenti il corpo veramente non sarebbe morto: conciossiachè la morte del corpo non altro sia che la separazione dell'anima da esso. Nondimeno nè l' una, nè l' altro è stato separato dal Verbo di Dio quanto all' unione della persona. Dall'unione poi dell'anima e del corpo risulta l' umanità: onde che separata l' anima dal corpo di Cristo per morte, nel triduo della morte non si potè dire uomo. Ma è stato detto di sopra, che per l' unione nella persona umana al Verbo di Dio, ciò che si dice dell' uomo Cristo, si può predicare anche convenientemente del Figlio di Dio. Onde che essendo rimasta nella morte l' unione personale del Figliuolo di Dio tanto all' anima, quanto al corpo di Cristo, ciò che si dice dell' una e dell' altro di quelli, poteva predicarsi del Figlio di Dio. Onde che anche nel Simbolo si dice del Figliuolo di Dio che: *È stato sepolto;* per questo che il corpo a lui unito giacque nel sepolcro e che: *Discese agli inferi*, discendendo l' anima.

Si deve anche considerare che il genere mascolino disegna la persona, e il neutro la natura: onde che diciamo nella Triade, che il Figlio è altri, non altro dal Padre. Secondo questo dunque nel triduo della morte, Cristo fu tutto quanto nel sepolcro, tutto quanto nell'inferno, tutto quanto nel cielo, per la persona che era unita e alla carne giacente nel sepolcro, e all'anima spogliante l' inferno, e sussisteva nella natura divina regnante nel cielo: ma non si può dire (riguardo alla natura) che il tutto sia stato nel sepolcro, o nell' inferno, perchè non tutta l' umana natura, ma una parte fu nel sepolcro, o nell' inferno.

CAPO CCXXX.°

Si dimostra che la morte di Cristo fu volontaria.

Fu dunque la morte di Cristo conforme alla nostra morte in quanto a ciò che è di ragione della morte, che è l' anima separata dal corpo: ma in quanto a qualche cosa la morte di Cristo fu differente dalla nostra morte. Imperocchè noi moriamo quasi soggetti alla morte per necessità, o di natura, o di qualche violenza che ci è fatta; ma Cristo è morto non per necessità, ma per propria potestà e volere: onde che Egli diceva presso Giovanni (10. 18.): *Io ho la potestà di porre la mia vita e di nuovo assumerla.*

La ragione poi di questa differenza è che le cose naturali non soggiaciono alla nostra volontà; ma è naturale l' unione dell'anima col corpo: onde non soggiace alla nostra volontà che l' anima rimanga unita al corpo, o che dal corpo si separi; ma è necessario che ciò provenga per virtù di qualche agente. Ora tutto ciò che in Cristo secondo l'umana natura era naturale, tutto quanto soggiaceva alla volontà di lui per virtù della Divinità, a cui soggiace tutta quanta la natura. Era dunque in potere di Cristo che fino a che gli fosse piaciuto, l' anima di lui rimanesse unita al corpo, e subito si separasse da lui, quando il volesse. Ora siffatto indizio della divina virtù sentì il Centurione che assisteva alla croce di Cristo, mentre lo

vide spirare che gridava; per lo che manifestamente si dimostrava, che non come gli altri uomini moriva per difetto di natura: poichè non possono gli uomini con clamore spirare, appena anche potendo in quell' articolo di morte palpitando muovere la lingua. Onde poichè Cristo gridando spirò, fece palese in esso lui la divina virtù; e perciò il Centurione dice (Matt. 27. 54.): *Veramente cotesti era il Figliuolo di Dio.*

Nondimeno non è a dirsi che i Giudei non abbiano ucciso Cristo, o che Cristo stesso si sia ucciso. Imperocchè si dice avere ucciso alcuno colui che gli ha cagionata la morte. Però non segue la morte, se la causa di morte non vince la natura, la quale conserva la vita. Era poi in potere di Cristo che la natura cedesse alla causa corrompitrice, o resistesse per quanto esso volesse. E perciò anche lo stesso Cristo morì volontariamente, e nondimeno i Giudei lo uccisero.

CAPO CCXXXI.°

Della passione di Cristo in quanto al corpo.

Ma non solamente Cristo volle patire la morte, ma anche le altre cose che provengono nei posteri dal peccato del primo padre, affinchè, mentre integralmente sosteneva la pena del peccato, ci liberasse perfettamente dal soddisfare al peccato. Ora di queste cose alcune precedono la morte, altre la susseguono. Precedono certamente la morte del corpo le passioni tanto naturali, come

la fame, la sete, la stanchezza e simili; quanto anche le violenti, come la ferita, la flagellazione ed altrettali; le quali cose tutte Cristo volle patire, come provenienti dal peccato. Imperocchè se l' uomo non avesse peccato, non avrebbe sentito nè la molestia della fame, o della stanchezza, o del freddo, non avrebbe sofferto violenta passione dalle cose esterne. Nondimeno tali passioni Cristo sofferse per altra ragione che altri uomini soffrono: poichè negli altri uomini non vi ha cosa alcuna che possa a tali passioni ripugnare, ma in Cristo vi era onde a tali passioni si potesse resistere; non solo la virtù divina increata, ma anche la beatitudine dell' anima, di cui sì grande è la forza, come dice Agostino, che la beatitudine di lei si manifesta nel corpo: onde dopo la risurrezione per ciò stesso che l'anima sarà glorificata per la visione di Dio e per l'aperta e piena fruizione, il corpo unito all' anima gloriosa sarà reso glorioso, impassibile, immortale. Fruendo dunque l'anima di Cristo della perfetta visione di Dio, per virtù di questa visione, era conseguente che il corpo fosse reso impassibile ed immortale per redondanza di gloria dall' anima nel corpo; ma dispensativamente avvenne che coll' anima fruente della visione di Dio patisse insieme il corpo, senza alcuna redondanza di gloria fatta dall' anima nel corpo; poichè, come è stato detto, sottostava ciò che era naturale a Cristo secondo l' umana natura alla volontà di lui; onde poteva a suo piacimento impedire alle parti superiori la naturale redondanza nelle inferiori, e permettere che ciascuna parte patisse, od agisse quello che le fosse proprio, senza impedimento dell' altra

parte: la qual cosa non può essere negli altri uomini.

Quindi emerge ancora che nella passione Cristo sostenne un dolore massimo del corpo, perchè il corporale dolore in nessun modo veniva mitigato per conforto superiore della ragione, come viceversa il dolore del corpo non impediva il conforto della ragione.

Quindi anche si fa manifesto che il solo Cristo fu viatore e comprensore. Perocchè fruiva della divina visione per guisa (lo che appartiene al comprensore), che nulla meno il corpo rimanesse soggetto a passione, la qual cosa appartiene al viatore. E poichè è proprio del viatore che per i beni che opera per carità meriti, o per sè, o per altri, quindi è che Cristo sebbene fosse comprensore, meritò nondimeno per quelle cose che fece e patì, per sè e per noi. Meritò per sè non certamente la gloria dell'anima che sino dal principio della sua concezione aveva avuto; ma la gloria del corpo, alla quale giunse patendo. Anche a noi le sue singolari passioni ed operazioni furono proficue a salute non solamente per modo di esempio, ma anche per modo di merito, in quanto che per l'abbondanza della carità e della grazia potè meritar la grazia, affinchè così dalla pienezza del capo ricevessero le membra. Di vero se si considera la dignità del paziente, qualsiasi passione di lui, comecchè minima, era sufficiente a redimere l'uman genere. Imperocchè quanto qualche passione si infligge a persona più degna, più grave si pare l' ingiuria; come se alcuno percuota un Principe piuttosto che uno del popolo. Ora essendo Cristo di infinita dignità, qualsiasi passione di lui ha una

estimazione infinita, affinchè così bastasse all'abolizione di peccati infiniti. Nondimeno non fu per altro consumata la redenzione del genere umano, che per morte, cui per le ragioni di sopra esposte, volle patire per redimere il genere umano dai peccati. Chè in una compera qualunque non solamente si ricerca la quantità del valore, ma la deputazione del prezzo per comprare.

CAPO CCXXXII.°

Della passibilità dell' anima di Cristo.

Ma poichè l' anima è la forma del corpo, ne consegue che patendo il corpo, anche l' anima in certo qual modo patisca; onde che per quello stato onde Cristo ebbe il corpo passibile, fu passibile anche l' anima di lui. Si deve poi considerare che duplice è la passione dell' anima. Una veramente da parte del corpo; l' altra poi da parte dell' obbietto, la qual cosa si può considerare in qualcuna delle potenze. Imperocchè così sta l'anima al corpo, come una parte dell'anima ad una parte del corpo. Ora la potenza visiva patisce certamente dall' oggetto, come quando si oscura la vista da qualche cosa supremamente luminosa: dalla parte poi dell' organo, come quando offesa la pupilla la vista ebetizza. Se dunque si considera la passione dell' anima di Cristo dalla parte del corpo, tutta quanta l' anima soffriva, patendo il corpo; poichè essendo l' anima forma del corpo secondo l' essenza, e nell' essenza dell' anima ra-

dicandosi tutte le potenze, ne emerge che patendo il corpo, debba in certo modo patire qualsiasi potenza dell' anima. Se poi si considera la passione dell'anima dalla parte dell'oggetto, non ogni potenza dell'anima pativa, secondo che la passione propriamente presa importa nocumento. Imperocchè da parte dell' oggetto di ciascuna potenza poteva esservi alcuna cosa nociva; poichè di sopra è già stato detto che l'anima di Cristo fruiva della perfetta visione di Dio. Dunque la ragione superiore dell' anima di Cristo, che aderiva alla contemplazione e consultazione delle cose eterne niente aveva di avverso, o di ripugnante, da cui qualche passione di nocumento avesse luogo in essa: le potenze poi sensitive, di cui gli oggetti sono cose corporee, potevano avere qualche nocumento dalla passione del corpo: onde che il dolore sensibile fu in Cristo patendo il corpo. E poichè la lesione del corpo, come si sente nocevole dal senso, così anche l' interna immaginazione la apprende come nociva, ne segue quindi l' interiore tristezza anche quando non si sente il dolore nel corpo: e questa passione della tristezza diciamo essere stata nell' anima di Cristo. Ma non solamente l' immaginazione, ma anche la ragione inferiore apprende le cose nocive del corpo, e perciò anche dall' apprensione della ragione inferiore, la quale si aggira intorno alle cose temporali, la passione della tristezza poteva aver luogo in Cristo, cioè in quanto l' inferiore ragione apprendeva la morte ed altra lesione del corpo come nocevole e contraria all' appetito naturale. Avviene poi dall'amore, il quale di due uomini ne fa quasi uno solo, che taluno patisca tristezza non

solamente per quelle cose che apprende coll' immaginazione, o colla ragione inferiore come nocive a sè, ma anche per quelle che apprende come nocive ad altri, cui ami: onde che Cristo pativa tristezza, secondo che ad altri, cui per carità amava, conosceva sovrastare pericolo di colpa, o di pena; per cui non solamente si dolse per sè, ma anche per altri. E sebbene la dilezione del prossimo in certo modo appartenga alla ragione superiore, inquantochè il prossimo si ama con carità per Iddio, nondimeno la ragione superiore non poteva avere tristezza dei difetti dei prossimi, come può averla in noi. E poichè la ragione superiore di Cristo fruiva della piena visione di Dio, in questo modo apprendeva tutto ciò che apparteneva a difetti altrui, secondo che nella divina sapienza si contiene, nella quale convenientemente ordinato esiste e ciò che alcuno si permette di peccare, e quello che pel peccato sarà punito. E perciò nè l' anima di Cristo, nè alcun beato vedendo Dio può patire tristezza dai difetti dei prossimi. Ma altrimenti succede nei viatori, i quali non giungono a vedere la ragione della sapienza: imperocchè costoro anche secondo la ragione superiore si rattristano dei difetti altrui, mentre ad onore di Dio e ad esaltazione della fede reputano appartenere che alcuni si salvino, i quali però si dannano. In tal modo dunque secondo il senso, l' immaginazione e la ragione inferiore si doleva dei medesimi mali dei quali godeva secondo la ragione superiore, in quanto che li riferiva all' ordine della divina sapienza. E poichè riferire una cosa ad un' altra è proprio lavoro di ragione, perciò suol dirsi che la

ragione di Cristo rifuggiva certamente dalla morte, se si considera come natura, cioè perchè naturalmente la morte è odiosa: voleva però soffrirla, se si considera come ragione.

Ma come in Cristo vi fu la tristezza, così anche e le altre passioni che nascono dalla tristezza, come il timore, l' ira ed altrettali. Imperocchè da quelle cose che presenti arrecano tristezza, vien causato in noi il timore, mentre si considerano mali futuri; e mentre, offendendoci alcuno siamo rattristati, contro di lui ci sdegniamo. Però queste passioni furono in Cristo in modo diverso che in noi; poichè in noi le più volte prevengono il giudizio della ragione, talvolta ne eccedono la misura. In Cristo non prevenivano giammai il giudizio della ragione, nè eccedevano la misura dalla ragione fissata; ma soltanto si moveva l' appetito inferiore, che è soggetto alla passione in quanto che la ragione ordinava doversi muovere. Poteva dunque accadere che secondo la parte inferiore l' anima di Cristo rifuggisse da alcuna cosa che secondo la ragione superiore desiderasse; però non vi era in esso contrasto di appetiti, o ribellioni di carne allo spirito, che in noi succede, perchè l' appetito inferiore trascende il giudizio e la misura della ragione. Ma in Cristo si muoveva secondo il giudizio di ragione, in quanto che permetteva a ciascuna delle forze inferiori di muoversi di proprio moto secondo che fosse conveniente.

Considerate pertanto queste cose, è manifesto che la ragione superiore di Cristo tutta quanta veramente fruiva e godeva rapporto al suo oggetto (poichè da questo lato non le poteva occorre-

re cosa alcuna che fosse cagione di tristezza); ma anche soffriva tutta quanta da parte del soggetto, come di sopra è stato detto. Nè quella fruizione diminuiva la passione, nè la passione impediva la fruizione, l' una potenza non soverchiando l' altra, ma permettendosi che ciascuna delle potenze faccia quello che le era proprio, come già di sopra è stato detto.

CAPO CCXXXIII.°

Dell' orazione di Cristo.

Ma poichè la preghiera è l'espositiva del desiderio, dalla diversità degli appetiti si può desumere la ragione della preghiera che Cristo sovrastando la passione propose dicendo (Matt. 26. 39.): *Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice: nondimeno non come io voglio, ma come tu.* Imperciocchè in questo che disse, *passi da me questo calice*, designa il movimento dell' appetito inferiore e naturale, onde naturalmente ognuno rifugge dalla morte e appetisce la vita. In quello poi che dice, *nondimeno non come io voglio, ma come tu vuoi*, esprime il movimento della ragione superiore che considera tutte cose secondo che si contengono sotto l'ordinazione della divina sapienza. A ciò appartiene anche quello che soggiunge: *se non può;* dimostrando quello solamente potersi fare che procede secondo l' ordine della divina volontà. E sebbene il calice della passione non sia passato da lui senza beverlo, nondimeno non

deve dirsi che la preghiera di lui non sia stata esaudita: poichè secondo l' apostolo agli Ebrei, in tutte cose (5. 7.) *è stato esaudito per la sua riverenza.* Imperocchè essendo la preghiera, come è stato detto, l' espositiva del desiderio, quello semplicemente domandiamo che semplicemente vogliamo: onde anche il desiderio dei giusti ottiene forza di desiderio presso Dio, giusta quello del Salmo (9. 17.) *il Signore esaudì il desiderio dei poveri.* Quello poi semplicemente vogliamo che secondo la ragione superiore appetiamo, alla quale solamente appartiene consentire nella opera. Cristo dunque semplicemente domandò che fosse fatta la volontà del Padre, perchè semplicemente volle questo; non già che il calice passasse da lui, poichè nè questo semplicemente volle, ma secondo la ragione inferiore, come è stato detto.

CAPO CCXXXIV.°

Della sepoltura di Cristo.

Conseguono poi all' uomo dal peccato dopo morte altri difetti e dalla parte del corpo e dalla parte dell' anima. Dalla parte del corpo in vero, poichè il corpo vien reso alla terra dalla quale è stato preso. Questo difetto poi del corpo riguardo a noi si può riguardare sotto due aspetti: cioè secondo la posizione e secondo il risolvimento. Secondo la posizione, in quanto che il corpo morto si pone sepolto sotto terra; secondo il risolvimento, in quanto che il corpo si risolve negli elemen-

ti, di cui si compone. Ora il primo di questi difetti Cristo volle patire, cioè che il corpo di lui fosse interrito; l' altro difetto poi non volle, cioè che il corpo di lui si risolvesse in terra: ondechè di esso il Salmista dice (15. 10.): *Non permetterai, che il tuo santo veda la corruzione*, cioè la putrefazione del corpo. Di che la ragione si è che il Corpo di Cristo prese la materia dalla natura umana, ma la formazione di esso non fu per virtù umana, ma per virtù dello Spirito Santo; e perciò per la sostanza della materia volle patire un luogo sotterraneo, che ai corpi morti si era soliti deputare: chè si deve ai corpi il luogo secondo la materia dell'elemento predominante; ma non volle patire il dissolvimento del corpo fabbricato dallo Spirito Santo, perchè in quanto a ciò differiva dagli altri uomini.

CAPO CCXXXV.°

Della discesa agli inferi.

Dalla parte poi dell' anima segue negli uomini pel peccato dopo morte, che discendano all' inferno, non solamente quanto al luogo, ma eziandio quanto alla pena. Ma siccome il corpo di Cristo fu veramente sottoterra secondo il luogo, e non secondo il comune difetto di risolvimento, così anche l' anima di Cristo discese certamente agli Inferi secondo il luogo, ma non già per ivi subirvi la pena, ma piuttosto per liberare gli altri dalla pena, i quali pel peccato del primo pa-

dre colà erano detenuti, per lo quale pienamente aveva già soddisfatto patendo la morte: onde che dopo morte nulla rimaneva da patire, ma senza qualsiasi passione di pena discese localmente all'inferno per dimostrare esser lui il liberatore dei vivi e dei morti. Perciò si dice anche che egli solo fu libero fra i morti, perchè l' anima di lui nell' inferno non soggiacque a pena, nè il corpo di lui a corruzione nel sepolcro. Ma sebbene Cristo discendendo agli inferi, abbia liberato quelli che pel peccato del primo parente quivi erano detenuti; nondimeno vi lasciò gli altri che pei peccati proprii erano nello stesso luogo soggetti a pene; e perciò si dice aver morso, non inghiottito lo inferno, ciò è perchè parte ne liberò e parte dimise. Questi difetti dunque di Cristo tocca il Simbolo di fede, quando dice: *Patito sotto Ponzio Pilato, crocifisso, morto e sepolto, discese agli Inferi.*

CAPO CCXXXVI.°

Della risurrezione e del tempo della risurrezione di Cristo.

Poichè dunque per Cristo fu liberato l' uman genere dai mali che dal peccato del primo padre erano derivati, fu d' uopo che siccome esso sostenne i nostri mali per liberarci da essi, così anche apparissero in lui le primizie dell' umano riscatto per esso lui fatto; affinchè nell' uno e nell' altro modo Cristo ci fosse proposto a segno di salute, mentre dalla passione di lui consideriamo

ciò che pel peccato abbiamo incontrato e ciò che dobbiamo patire per essere liberati dal peccato; e per l' esaltazione di lui consideriamo ciò che per esso ci vien proposto da sperare. Vinta dunque la morte che era provenuta dal peccato del primo padre, primo risorse a vita immortale: affinchè come peccando Adamo primamente apparve mortale la vita, così Cristo soddisfacendo per lo peccato, primamente apparisse in Cristo la vita immortale. Erano certamente ritornati a vita prima di Cristo altri, o da esso lui e dai profeti suscitati, ma che di nuovo dovevano morire; ma Cristo risorgendo da morte, non muore più. Laonde poichè primo evase la necessità di morire si noma principe dei morti e primizia dei dormienti; cioè poichè primo risorse dal sonno di morte, scosso il giogo di morte. La risurrezione poi di lui nè si dovette ritardare, nè tosto dopo morte effettuarsi. Imperocchè se subito dopo morte fosse risorto a vita, non la verità della morte non sarebbe stata comprovata. Se poi lungamente si fosse ritardata la risurrezione, non apparirebbe in lui il segno della vinta morte, nè agli uomini sarebbe data la speranza di essere per lui liberati dalla morte. Onde che la risurrezione fu differita sino al terzo giorno, perchè questo giorno pareva sufficiente a comprovare la verità della morte, nè era troppo lungo a togliere la speranza della liberazione. Imperocchè se più a lungo fosse stata differita, già la speranza dei fedeli avrebbe sofferto dubbiezze: laonde quasi venendo meno la speranza alcuni andavano dicendo nel terzo giorno (S. Luca capo ultimo v. 21.): *Noi speravamo che esso avrebbe redento Israele.* Però non rimase mor-

to Cristo per tre giorni intieri: si dice nondimeno che per tre giorni e per tre notti sia stato nel cuore della terra con quella maniera di parlare onde la parte si suol porre pel tutto. Imperocchè del giorno e della notte costituendosi un sol giorno naturale, computata qualunque parte del giorno, o della notte, in cui Cristo fu nella morte, per tutta quella si dice essere stato morto. Secondo poi il consueto parlare della Scrittura, si computa la notte col giorno che segue, poichè gli Ebrei osservano i tempi secondo il corso della Luna, che di sera comincia a mostrarsi. Fu poi Cristo nel sepolcro nell' ultima parte della sesta feria, la quale se si computi colla notte precedente sarà quasi un giorno naturale. Nella notte poi che segue la feria sesta col giorno intiero di sabato fu nel sepolcro, e così sono due giorni. Stette ancora morto nella notte seguente, che precede il giorno domenicale nel quale riscuscitò, o alla mezzanotte secondo Gregorio, o all' alba secondo altri. Ondechè se si computi, o tutta la notte, od una parte di essa col giorno di domenica che segue, saravvi il terzo giorno naturale. Nè è senza mistero che nel terzo giorno volle riscuscitare: affinchè perciò fosse manifesto che risuscitò per virtù di tutta la Triade: ondechè talvolta si dice che il Padre lo abbia risuscitato, talvolta poi che per virtù propria risuscitò: la qual cosa non è contraddittoria, essendo la stessa la divina virtù del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo: ed anche perchè fosse dimostrato che la riparazione della vita non fu fatta nel primo giorno del secolo, cioè sotto la legge naturale, nè nel secondo giorno, cioè sotto la legge Mosaica, ma nel terzo giorno, cioè

nel tempo di grazia. Vi ha anche un' altra ragione che Cristo un solo giorno intiero e due notti intiere giacque nel sepolcro: poichè Cristo con una sola vetustà che prese, cioè di pena, consumò due nostre vetustà, cioè di colpa e di pena, le quali per le due notti sono significate.

CAPO CCXXXVII.°

Delle qualità di Cristo risorto.

Ma non solamente Cristo ricuperò al genere umano ciò che Adamo peccando aveva perduto; ma eziandio quello che Adamo meritando avrebbe potuto raggiungere: poichè fu molto più grande l'efficacia di Cristo a meritare, che non quella dell' uomo avanti al peccato. Certamente Adamo peccando andò incontro alla necessità di morire, perduta la facoltà onde morire non poteva, se non avesse peccato. Ma Cristo non solamente escluse la necessità di morire, ma acquistò anche la necessità di non morire: onde che il corpo di Cristo dopo la risurrezione divenne impassibile ed immortale, non certamente come quello del primo uomo potente a non morire; ma onninamente non potente a morire; lo che in avvenire aspettiamo di noi stessi. E poichè l' anima di Cristo prima della morte era passibile secondo la passione del corpo, consèguita, che reso il corpo impassibile, anche l' anima si rendesse impassibile. E poichè era già stato compiuto il mistero dell' umana redenzione, per cui dispensativamente la gloria di

fruizione si conteneva nella parte superiore dell' anima, affinchè non si facesse sovrabbondante alle parti inferiori, ed allo stesso corpo, ma si permettesse che in ciascuna parte, o agisse, o patisse quello che le era proprio, ne conseguì che già per la sovrabbondanza di gloria della parte superiore dell' anima totalmente il corpo e le inferiori facoltà fossero glorificate; e quindi è che essendo Cristo avanti la passione comprensore per la fruizione dell' anima, e viatore per la passibilità del corpo; dopo la risurrezione non fu più oltre viatore, ma solamente comprensore.

CAPO CCXXXVIII.°

In qual modo con convenienti argomenti si dimostra la risurrezione di Cristo.

E poichè, come è stato detto, Cristo anticipò la risurrezione, affinchè la risurrezione di lui fosse a noi argomento di speranza, e anche noi sperassimo di risorgere, fu necessario a persuadere la speranza della risurrezione, che la risurrezione di lui, nonchè anche la qualità del risorto fosse manifesta per indizii congruenti. Non a tutti indifferentemente manifestò la sua risurrezione, come l' umanità e la passione, ma solamente a testimoni da Dio preordinati, cioè ai discepoli, cui aveva eletti a procurare l' umana salute. Imperocchè lo stato della risurrezione, come è stato detto, appartiene alla gloria del comprensore, di cui la cognizione non è a tutti dovuta, ma a quel-

li soltanto che ne sono degni. Cristo poi manifestò loro e la verità della risurrezione e la gloria del risorto. La verità della risurrezione, dimostrando che egli stesso che era morto, risuscitò, e in quanto alla natura e in quanto al supposto. In quanto alla natura, poichè dimostrò di avere un vero corpo umano, mentre offerse ai discepoli se stesso palpabile e visibile, ai quali disse (S. Luca ultimo v. 39.): *Palpate e vedete, poichè lo spirito non ha carne nè ossa, come vedete che ho io.* Manifestò anche esercitando gli atti che convengono alla natura umana, mangiando e bevendo coi discepoli suoi e con loro molte volte parlando e passeggiando, che sono atti d'uomo che vive: sebbene quella commestione non sia stata di necessità; poichè i corpi incorruttibili dei risorti non avranno bisogno ulteriormente di cibo, non avvenendo in loro nessuna perdita, cui sia d' uopo ristorare per mezzo del cibo; onde anche il cibo preso da Cristo non servì a nutrimento del corpo di lui, ma fu sciolto in materia pregiacente. Nondimeno da ciò stesso che mangiò e bevette si addimostrò certamente vero uomo.

In quanto poi al supposto, dimostrò lui essere il medesimo che era morto, perchè dimostrò loro gli indizii della sua morte nel suo corpo, cioè le cicatrici delle ferite; ondechè dice a Tommaso (Giov. 20. 27.): *Metti il tuo dito quà e vedi le mie mani, e porgi la tua mano, e mettila nel mio fianco.* Nell' ultimo capo di S. Luca disse: *Osservate le mie mani ed i miei piedi, poichè sono io lo stesso.* Sebbene sia stato per dispensazione che riservò le cicatrici delle ferite nel suo corpo onde fosse provata la verità per esse della risur-

rezione; imperocchè al corpo incorruttibile che risorge è dovuta ogni integrità. Sebbene anche si possa dire che nei martiri appariranno alcuni indizii delle precedenti ferite con certo decoro a testimonianza della virtù. Dimostra ancora lui essere il medesimo supposto, o individuo, e dal modo di parlare e da altre costumanze, onde gli uomini si riconoscono: ondechè anche i discepoli lo riconobbero nella frazione del pane (S. Luca capo ultimo); ed egli stesso nella Galilea apertamente si manifestò loro, dove con essi era stato solito conversare.

Dimostrò poi la gloria del risorto mentre a porte chiuse entrò presso loro (Giov. 20. 26.), e mentre scomparve dagli occhi loro (S. Luca cap. ultimo). Chè appartiene alla gloria del risorto l' avere la potestà di apparire all' occhio glorioso quando vuole, o di non apparire quando lo abbia voluto. Nondimeno poichè la fede della risurrezione incontrava difficoltà, perciò per molti indizii addimostrò tanto la verità della risurrezione, quanto la gloria del corpo risorto. Imperocchè se avesse dimostrata totalmente l' inusitata condizione del corpo glorificato, avrebbe arrecato pregiudizio alla fede della risurrezione, perchè l' immensità della gloria avrebbe scosso l' opinione della natura del medesimo. Lo che manifestò anche non solo con visibili segni, ma eziandio con insegnamenti intelligibili; mentre aperse il senso loro, affinchè intendessero le Scritture e per mezzo delle Scritture dei Profeti dimostrò che sarebbe risorto.

CAPO CCXXXIX.°

Della duplice vita riparata nell' uomo per mezzo di Cristo.

Ma siccome Cristo colla sua morte distrusse la nostra morte, così colla sua risurrezione riparò la nostra vita. Vi ha poi nell' uomo duplice morte e duplice vita. L'una morte è quella del corpo per la separazione dell' anima; l' altra per la separazione da Dio. Ma Cristo, in cui la seconda morte non ebbe luogo, per la prima morte che subì, cioè la corporale, l' una e l' altra morte in noi distrusse, cioè la corporale e la spirituale. Similmente anche all' opposto si intende la duplice vita; l' una del corpo dall' anima, la quale si chiama vita di natura; l'altra da Dio, che si chiama vita di giustizia, o vita di grazia, e questa è per la fede, per cui Dio abita in noi secondo quel luogo di Abacucco (2. 4.): *Il mio giusto poi vive nella sua fede;* e a questo riguardo duplice è la risurrezione: una corporale onde l' anima si ricongiunge al corpo rinnovato; l' altra spirituale onde di nuovo si unisce a Dio. Dunque per la sua risurrezione corporale è a noi cagione dell' una e dell' altra risurrezione, cioè della corporea e della spirituale. Si deve nondimeno considerare, che, come dice Agostino sopra Giovanni, il Verbo di Dio risuscita le anime, ma il Verbo fatto carne risuscita i corpi. Chè vivificare l' anima è proprio del solo Iddio. Nondimeno poichè la carne è stru-

mento della divinità di lui, e lo strumento agisce in virtù della causa principale, l' una e l' altra risurrezione nostra e corporea e spirituale, si riferisce alla corporea risurrezione di Cristo siccome a causa. Imperocchè tutte le cose che avvennero nella carne di Cristo, furono a noi salutari per virtù dell' unita Divinità. Ondechè anche l' Apostolo dimostrando la risurrezione di Cristo causa della nostra spirituale risurrezione, dice (ai Rom. 4. 25.): *Il quale è stato dato a morte a cagione dei nostri delitti e risuscitò per la nostra giustificazione.* Che poi la risurrezione di Cristo sia causa della nostra risurrezione lo dimostra dicendo (1.ª ai Cor. 15. 12.): *Se poi si predica che Cristo risorse, in che modo dicono alcuni di voi, che non havvi la risurrezione dei morti?* Bellamente poi l' Apostolo attribuisce la remissione dei peccati alla morte di Cristo ed alla risurrezione la nostra giustificazione, affinchè sia designata la conformità e la simiglianza dell' effetto alla causa. Imperocchè siccome il peccato si depone quando si rimette, così Cristo depose la vita passibile nella quale era la simiglianza del peccato. Quando poi alcuno viene giustificato acquista novella vita: così Cristo risorgendo conseguì novità di gloria. Così dunque la morte di Cristo è causa della remissione del nostro peccato ed effettiva strumentalmente ed esemplare sacramentalmente e meritoria. La risurrezione poi di Cristo fu causa in vero effettiva strumentalmente e sacramentalmente esemplare della nostra risurrezione; ma non meritoria; sì perchè Cristo non era più viatore, affinchè gli competesse meritare; sì perchè la chiarezza della risurrezione fu premio della passione, co-

me è manifesto per l' Apostolo ai Filippesi (2. 9.).

Così dunque è manifesto che Cristo può chiamarsi il primogenito dei risorti da morte, non solamente in ordine di tempo, perchè primo risorse secondo le predette cose; ma anche in ordine di causa, perchè la risurrezione di lui è causa della risurrezione degli altri: anche in ordine di dignità perchè a preferenza di tutti risuscitò più glorioso. Il Simbolo dunque contiene questa fede della risurrezione di Cristo dicendo: *Il terzo giorno risuscitò da morte.*

CAPO CCXL.°

Del duplice premio di umiliazione, cioè della Risurrezione e dell' Ascensione.

Ma poichè, secondo l' Apostolo, l' esaltazione di Cristo fu premio della umiliazione di lui, conseguì che alla duplice umiliazione rispondesse la duplice esaltazione. Imperocchè si era umiliato dapprima secondo la passione della morte nella carne passibile che aveva assunta; di poi in quanto al luogo, col corpo posto nel sepolcro e coll'anima discendente agli Inferi. Pertanto alla prima umiliazione risponde la esaltazione della risurrezione, onde da morte tornò a vita immortale: alla seconda umiliazione risponde la esaltazione dell'Ascensione; ondechè l' Apostolo dice (Efes. 4. 10.): *Chi discende è quegli stesso che ascende sopra tutti i cieli.* Siccome poi del Figlio di Dio si dice

che è nato, patì, e fu sepolto e che risuscitò, non però secondo la divina natura, ma secondo l' umana, così anche del Figliuolo di Dio si dice che ascese al cielo, non però secondo la divina natura, ma secondo l' umana. Imperocchè secondo la natura Divina non si dipartì giammai dal cielo, essendo sempre in ogni luogo. Ondechè egli dice (Giov. 3. 13.): *Nessuno ascende al cielo, se non chi discende dal cielo, cioè il Figliuolo dell' uomo che è in cielo.* Per cui ci vien fatto sapere che così dal cielo si dice essere disceso assumendo la natura terrena, che nondimeno sia sempre in cielo rimasto. Per la qual cosa si deve anche considerare che il solo Cristo per propria virtù ascese nei cieli; poichè si doveva quel luogo a lui che era disceso dal cielo per ragione della sua origine. Ma altri per se stessi non possono ascendere, sebbene per virtù di Cristo fatti membra di lui. E siccome ascendere al cielo conviene al Figlio di Dio secondo l' umana natura, così si aggiunge l' altro che gli conviene secondo la natura divina, cioè che segga alla destra del Padre. Imperocchè non si deve pensare qui una destra, o sessione corporea; ma poichè la destra è la parte principale dell' animale, si dà per ciò ad intendere che il Figlio siede insieme al Padre, non inferiore ad esso in alcuna cosa secondo la divina natura, ma esistente onninamente nell'eguaglianza di lui. Puossi nondimeno anche questo attribuire al Figlio di Dio secondo l' umana natura; affinchè intendiamo secondo la divina natura che il Figlio è nello stesso Padre secondo l' unità dell' essenza, col quale ha una sola sede di regno, cioè la medesima potestà. Ma poichè sogliono al-

cuni sedere insieme ai Re, ai quali eglino comunicano qualche cosa della regia potestà; e quegli sembra essere principalissimo nel regno, cui il Re pone alla sua destra: meritamente il Figlio di Dio anche secondo l' umana natura si dice sedere alla destra del Padre, quasi esaltato sopra ogni creatura nella dignità del celeste regno. Dunque nell' uno e nell' altro modo sedere alla destra è proprio di Cristo: onde che l'Apostolo dice (Ebr. 1. 13.): *A quale poi degli angeli una volta disse: siedi alla mia destra?* Ora questa ascensione di Cristo noi confessiamo nel Simbolo, dicendo: *Ascese al cielo, siede alla destra di Dio Padre.*

CAPO CCXLI.°

Si dimostra
che Cristo giudicherà secondo la natura umana.

Di che chiaramente si raccoglie che per la passione e la morte di Cristo, per la gloria della Risurrezione e della Ascensione, siamo stati liberati dal peccato e dalla morte, ed abbiamo acquistato la giustizia e la gloria dell'immortalità, quella realmente, questa in isperanza. Queste cose poi che abbiamo ricordate, cioè la passione, la morte e la risurrezione ed anche l' ascensione, sono in Cristo compiute secondo la natura umana. Conseguentemente dunque è necessario che si dica che secondo qnelle cose che Cristo patì, o fece nell'umana natura liberandoci dai mali sì temporali che corporei ci sollevò ai beni spirituali ed eterni. O-

ra ne segue che chi ad alcuno procurò beni, dispensi ad essi i medesimi. Ma la distribuzione dei beni fra molti esige un giudizio, affinchè ciascuno ne riceva secondo il suo grado. Convenientemente dunque Cristo secondo l' umana natura, giusta la quale compì i misteri dell' umana salute, vien costituito giudice da Dio sopra gli uomini, che salvò: onde che si dice in Giovanni (5. 27.): *Gli diedi la potestà di fare il giudizio,* cioè il Padre al Figliuolo; *poichè è il Figliuolo dell' uomo.* Sebbene anche questo abbia altra ragione. Poichè è conveniente che i giudicandi veggano il giudice. Ma vedere Dio nella sua natura presso il quale risiede l' autorità del giudice è premio, che si concede per giudizio. Fu dunque necessario che Dio giudice non nella propria natura, ma nella natura assunta fosse veduto dagli uomini che si debbono giudicare, sieno buoni, o malvagi. Imperocchè sonvi molti i quali se vedessero Dio nella natura della divinità, riporterebbero già il premio, di cui si resero indegni. È anche conveniente il premio di esaltazione rispondente all' umiliazione di Cristo, il quale volle umiliarsi sino ad essere giudicato ingiustamente dal giudizio dell'uomo: ondechè per esprimere questa umiliazione segnatamente nel Simbolo confessiamo lui aver patito sotto Ponzio Pilato. A lui dunque si doveva questo premio di esaltazione, affinchè secondo l'umana natura fosse costituito da Dio giudice di tutti gli uomini morti e vivi, secondo il detto di Giobbe (36. 17.): *La tua causa quasi di un empio è stata giudicata: riceverai la causa ed il giudizio.* E poichè la potestà giudiziaria appartiene all' esaltazione di Cristo, come anche la

gloria della risurrezione; Cristo nel giudizio apparirà non nell'umiltà che apparteneva al merito, ma nella forma gloriosa che appartiene al premio; onde che si dice nell' Evangelo che: *Vedranno il Figlio dell' uomo che viene in una nube con grande potestà e maestà* (Luc. 21. 27.). La visione poi della sua chiarezza sarà veramente di gaudio agli eletti, che lo amarono, ai quali Isaia promette (33. 17.): *Vedranno il re nello splendore.* Agli empii poi sarà di confusione e di lutto, poichè la gloria e la potestà del giudicante importa ai tementi condanna, tristezza e timore; ondechè si dice in Isaia (26. 11.): *Veggano e si confondano i zelanti del popolo, e il fuoco divori i tuoi nemici.* E sebbene si dimostri nella forma gloriosa, nondimeno appariranno in esso gli indizii della passione non con difetto, ma con decoro e gloria, affinchè dalla vista di queste cose e gli eletti ricevano allegrezza che si riconosceranno liberati per la passione di Cristo, e i peccatori riceveranno tristezza che sprezzarono sì grande benefizio; onde si dice nell' Apocalisse (1. 7.): *Vedrà lui ogni occhio, e coloro che lo martoriarono; e piangeranno sopra di lui tutte le tribù della terra.*

CAPO CCXLII.°

Si dimostra che egli (il Padre)
diede ogni giudizio al Figlio suo,
il quale sa l' ora del giudizio.

E poichè il Padre diede al Figlio ogni giudizio, come si dice in Giovanni (5. 22.), ed ora l'umana vita si dispensa con giusto giudizio di Dio, poichè è egli che giudica ogni carne, come disse Abramo nel Genesi (18. 25.); non è a dubitare che anche questo giudizio, onde nel mondo si reggono gli uomini appartenga alla podestà giudiziaria di Cristo, onde anche ad esso appartengono le parole del Padre che dice (Salmo 109. 1.): *Siedi alla mia destra, finchè ponga i tuoi nemici a sgabello de' tuoi piedi.* Imperocchè siede alla destra di Dio secondo l' umana natura, in quanto che riceve da lui la giudiziaria potestà; cui anche ora esercita prima che manifestamente apparisca che tutti i nemici sieno assoggettati ai piedi di lui. Laonde anche esso dopo la risurrezione disse (Matt. ult. 18.): *Mi è stata data ogni potestà in cielo ed in terra.*

Ma vi è anche altro giudizio di Dio, onde a ciascuno nell' esito della sua morte si retribuisce quanto all' anima secondo che meritò. I giusti poi sciolti del corpo rimangono con Cristo, come Paolo desidera; ma i peccatori morti si seppeliscono nell' inferno. Chè non si deve pensare che questa separazione si faccia senza il giudizio di

Dio, o che questo giudizio non appartenga alla potestà giudiziaria di Cristo, particolarmente dicendo esso ai suoi discepoli (Giov. 14. 3.): *Se partirò e vi preparerò il luogo, di nuovo verrò e vi riceverò presso di me, affinchè dove io sono, possiate essere anche voi.* Chè veramente l' esser tolto non è altro che l' esser disciolto, affinchè possiamo essere con Cristo, perchè: *Finchè siamo in questo corpo, pellegriniamo lontani dal Signore,* come si dice nella 2.ª ai Corinti (5. 6.).

Ma poichè la retribuzione dell' uomo non solo consiste nei beni dell'anima, ma anche nei beni del corpo da riassumersi di nuovo dall' anima per la risurrezione, ed ogni retribuzione richiede il giudizio; è necessario che vi sia altro giudizio, onde sia retribuito agli uomini secondo quelle opere che fecero non solamente rispetto all'anima, ma anche al corpo. Ed anche questo giudizio si deve a Cristo; affinchè siccome morto per noi risuscitò nella gloria ed ascese al cielo, così anche per virtù propria faccia risorgere i corpi della nostra umiliazione configurati al corpo della sua chiarezza per trasferirli al cielo, dove egli ascendendo ci precedette, e aprendo il cammino dinanzi a noi, come era stato da Michea predetto. La risurrezione poi di tutti insieme si avrà alla fine di questo secolo, come di sopra già dicemmo. Ondechè questo giudizio, sarà comune e finale giudizio, per fare il quale si crede che Cristo verrà con gloria la seconda volta.

Ma poichè nel Salmo (35. 7.), si dice: *I giudizii di Dio sono un grande abisso.* E l' Apostolo ai Romani dice (11. 33.): *Quanto incomprensibili sono i giudizii di lui!* In ciascuno dei premessi

giudizii vi ha qualche cosa di profondo e d' incomprensibile all' umana cognizione. Imperocchè nel primo giudizio di Dio, onde la presente vita degli uomini è distribuita, il tempo del giudizio è certamente manifesto agli uomini, ma la ragione delle retribuzioni è occulta, particolarmente perchè ai beni il più delle volte succedono i mali in questo secolo ed ai mali i beni. Ma negli altri due giudizii di Dio la ragione delle retribuzioni sarà veramente in evidenza, e sebbene il tempo rimanga occulto, poichè l' uomo ed ignora il tempo della sua morte, secondo quel testo dell' Ecclesiaste (9. 12.): *L' uomo ignora il suo fine*, e nessuno può sapere la fine di questo secolo. Chè non conosciamo delle cose future, se non quelle di cui comprendiamo le cause. Causa poi della fine del mondo è la volontà di Dio che ci è ignota: ondechè la fine del mondo da alcuna creatura non si può preconoscere, ma dal solo Iddio, secondo il testo di Matteo (24. 36.): *Di quel giorno poi ed ora nessuno conosce, nè gli Angeli del cielo, se non il solo Padre.*

Ma poichè in Marco si legge: *Nè il Figliuolo*, presero alcuni argomento di errare, dicendo il Figliuolo minore del Padre; poichè ignora quelle cose che il Padre conosce. Ma si potrebbe evitare ciò dicendosi che il Figlio ignora queste cose secondo l' umana natura assunta e non secondo la divina, secondo la quale ha eguale col Padre la sapienza, o più espressamente dicendosi è la stessa sapienza concepita nel cuore. Ma parrebbe sconveniente che il Figlio anche secondo la natura assunta, ignori il divino giudizio, essendo l' anima di lui, per testimonianza dell' Evangelista, piena

della grazia e verità di Dio, come di sopra è stato detto. Nè anche pare aver ragione, che Cristo avendo ricevuto la potestà di giudicare, poichè è Figliuolo dell' uomo ignori il tempo del suo giudizio secondo l' umana natura. Perocchè non avrebbe il Padre dato a lui ogni giudizio, se gli fosse stato sottratto il giudizio di determinare il tempo del suo avvento. Dunque ciò si deve intendere secondo l' usato modo di parlare nelle Scritture, secondo che si dice che allora Iddio conosce qualche cosa, quando presenta la notizia di quella cosa, siccome disse ad Abramo (Gen. 22. 12.): *Ora conosco che temi il Signore;* non perchè allora cominciasse a conoscere, il quale tutte cose conosce ab eterno, ma perchè aveva dimostrato la divozione di lui per quel fatto. Così dunque anche il Figlio si dice ignorare il giorno del giudizio, perchè non diede la notizia ai discepoli, ma rispose loro (Act. 1. 7.): *Non v' aspetta a voi conoscere i tempi, od i momenti che il Padre pose nella sua potestà.* Ma il Padre con codesto modo non ignora, che almeno al Figlio diede la notizia di questa cosa per la eterna generazione. Nondimeno alcuni più brevemente se ne sbrigano dicendo ciò doversi intendere del Figlio adottivo. E perciò volle il Signore che il tempo del futuro giudizio fosse occulto, affinchè gli uomini sollecitamente vigilassero, affinchè per avventura non si trovino non apparecchiati nel tempo del giudizio. Perciò volle anche che il tempo della morte di ciascuno fosse ignoto. Imperocchè tale nel giudizio comparirà ciascuno, quale per morte di quì sarà uscito; onde che il Signore disse (Matt. 24. 42.): *Vigilate, poichè non sapete in quale ora il Signor nostro sia per venire.*

CAPO CCXLIII.°

Se tutti, o no saranno giudicati.

Così dunque secondo le predette cose è chiaro che Cristo ha la podestà giudiziaria sopra i vivi ed i morti. Imperocchè esercita il giudizio e in quelli che vivono nel presente secolo, e in quelli che emigrano da questo secolo morendo. Ma nel finale giudizio giudicherà insieme i vivi ed i morti: sia che s' intendano per vivi i giusti che vivono per grazia, e per morti i peccatori che scadero dalla grazia: sia che per vivi s' intendano quelli che nella venuta del Signore si troveranno vivi, e per morti quelli che prima erano trapassati. Nè qui si deve intendere che alcuni sieno giudicati vivi per guisa che non abbiano giammai sentita la morte del corpo, come alcuni pensarono. Chè l' Apostolo chiaramente dice nella 1.ª lettera ai Corinti (15. 51.): *Tutti veramente risorgeremo.* E secondo l'altra lettera: *Tutti veramente dormiremo*, cioè moriremo: ossia come in alcuni libri si ha: *Non tutti veramente dormiremo*, come Girolamo dice nell' Epistola a Minerio intorno alla risurrezione della carne; la qual cosa non toglie la solidità della predetta sentenza. Imperocchè poco innanzi l' Apostolo aveva premesso: *Siccome in Adamo tutti mojono, così anche tutti in Cristo saranno vivificati;* e così ciò che si dice: *Non tutti dormiremo*, non si può riferire alla morte del corpo, che passò in tutti pel peccato

del primo padre, come si dice nella lettera ai Romani nel capo quinto, ma si deve esporre della dormizione del peccato, della quale si dice (Efes. 5. 14.): *Sorgi tu che dormi, e risorgi da morte; e Cristo ti illuminerà.* Si distingueranno dunque quelli che nell' Avvento del Signore si troveranno, da quelli che morirono prima, non perchè quegli non muoiano mai, ma perchè nello stesso rapimento, onde saranno innalzati sulle nubi in aria incontro a Cristo, morranno e tosto risorgeranno, come dice Agostino.

Nondimeno si deve considerare che al giudizio sembra che debbano concorrere tre cose: primamente, che alcuno si presenti; secondo, che i meriti di lui sieno discussi; terzo, che riceva la sentenza. Quanto al primo, tutti buoni e malvagi dal primo uomo sino all' ultimo, saranno assoggettati al giudizio di Cristo, poichè, come si dice nella 2.ª lettera ai Corinti: *È necessario che noi tutti ci manifestiamo dinanzi al tribunale di Cristo;* dalla generalità dei quali nè anche i fanciulli sono esclusi, i quali, o senza battesimo, o col battesimo trapassarono, come dice nello stesso luogo la Glossa. Quanto al secondo, cioè alla discussione dei meriti non tutti saranno giudicati, nè buoni nè cattivi. Imperocchè non è necessaria la discussione del giudizio, se i beni non sono commisti ai mali; ma dove il bene è senza mistione di male, o il male senza mistione di bene, quivi la discussione non ha luogo. Dunque alcuni dei buoni sono quelli che totalmente sprezzarono i beni temporali, a Dio solo attendendo e a quelle cose che a Dio appartengono. Dunque, poichè il peccato si commette perciò che sprezzato il bene

incommutabile si aderisce ai beni commutabili, pare che nessuna commistione di bene e di male in questi si trovi: non perchè vivano senza peccato, dicendosi della loro persona (1.ª Giov. 1. 8.): *Se diciamo che non abbiamo peccato, ci inganniamo da noi stessi.* Ma poichè in essi si trovano alcuni leggeri peccati, che per fervore di carità in certo qual modo si consumano, di modo che sembrano essere un nonnulla; ondechè costoro nel giudizio non saranno giudicati per discussione di meriti. Coloro poi che menando vita terrena intenti alle cose secolari si servono di esse non veramente contro Dio, ma ad esse oltre il dovere aderendo, hanno qualche cosa di male misto al bene della fede e della carità, secondo qualche notabile quantità, che non possa apparire facilmente che cosa in essi prevalga: ondechè tali saranno giudicati anche quanto alla discussione dei meriti. Similmente anche dalla parte dei mali si deve notare, che il principio di avvicinarsi a Dio è la fede, secondo quel testo di S. Paolo (agli Ebr. 11. 6.): *È necessario che chi si avvicina a Dio abbia fede.* Chi dunque non ha fede, nessuna cosa di bene si trova in lui, di cui la mistione coi mali renda dubbia la condanna, e perciò sarà condannato senza discussione di meriti. Chi poi ha fede e non ha carità, nè buone opere, ha certamente alcun che, onde si unisce a Dio. Il perchè è necessaria la discussione dei meriti, affinchè appaia con evidenza ciò che in lui preponderi, se il bene, od il male: ondechè tale sarà condannato colla discussione dei meriti; siccome il Re terreno condanna il cittadino che pecca ascoltandolo, ma il nemico lo punisce senza udirlo. Quanto infine

al terzo, cioè al proferimento della sentenza, tutti saranno giudicati, poichè tutti dalla sentenza di lui riporteranno, o gloria, o pena. Ondechè si dice nella 2.ª ai Corinti (5. 10.): *Affinchè ciascuno riferisca le cose del proprio individuo, secondo che operò, sia il bene, sia il male.*

CAPO CCXLIV.°

Si dimostra che avrà luogo l' esame nel giudizio non per difetto di cognizioni nel Giudice; e del modo e del luogo.

Non è poi da credere che la discussione del giudizio sarà necessaria affinchè il giudice sia informato, come avviene negli umani giudizii, essendo tutte cose *nude ed aperte agli occhi di lui*, come si dice nell' Epistola agli Ebrei (4. 13.). Ma la predetta discussione è necessaria affinchè a ciascuno sia manifesto riguardo a sè ed agli altri in che modo sieno degni di pena, o di gloria; e così i buoni godano in tutto della giustizia di Dio e i malvagi contro se stessi si arrovellino. Nè si deve pensare che siffatta discussione di meriti si faccia a parole; che si richiederebbe un tempo immenso a raccontare i pensieri, i detti e i fatti buoni, o cattivi dei singoli: onde Lattanzio si ingannò nel porre che il giorno del giudizio durerà mille anni; sebbene anche questo tempo non paia bastare, quando pel giudizio di un solo uomo da compiersi nel modo predetto si richiederebbero più giorni. Si farà dunque, per divina virtù, che subito a ciascuno sieno presenti i beni ed i mali tutti, qua-

li che sieno, che fece, pei quali sia degno di premio, o di pena; e non solamente a ciascuno di sè stesso, ma anche a ciascheduno degli altri. Dove dunque i beni intanto eccedono che i mali appajano essere di nessun momento, o viceversa, apparirà nulla la discussione dei beni in rapporto ai mali, secondo l'umana estimazione, e perciò si dice che senza discussione si premiano, o puniscono.

Ma in quel giudizio, sebbene tutti assistano a Cristo, nondimeno differiranno i buoni dai malvagi non solo quanto alla causa meritoria, ma anche di luogo saranno da loro separati. Imperocchè i malvagi che amando le cose terrene si allontanarono da Cristo, rimarranno in terra; ma i buoni che aderirono a Cristo, sollevati in alto andranno incontro al Redentore, per conformarsi a lui, non solamente configurati alla gloria della chiarezza di lui, ma consociati in luogo, secondo quello che dice Matteo (24. 28.): *Dovunque sarà il corpo, là saranno congregate anche le aquile*, per le quali sono significati i Santi. Segnatamente poi in luogo di *corpo*, in Ebreo si dice *joatham*, che secondo Girolamo significa *cadavere*, a comemorare la passione di Cristo, per la quale egli meritò anche la podestà giudiziaria e gli uomini conformati alla passione di lui sono assunti alla società della gloria di lui, secondo quel detto dell' Apostolo (2.ª a Timoteo 2. 12.): *Se compatiamo, regneremo insieme a lui.* E quindi è che circa il luogo della domenicale passione si crede che Cristo discenderà al giudizio, secondo quello che dice Gioele (3. 2.): *Radunerò tutte le genti e condurrò nella valle di Giosafat, e quivi con loro discuterò;* la qua-

le soggiace al monte Oliveto, donde Cristo ascese. Quindi ancora deriva che venendo il Signore al giudizio, il segno della croce ed altri indizii della passione si manifesteranno, secondo quello che dice Matteo (25. 30.): *Ed allora apparirà il segno del figlio dell' uomo nel cielo;* affinchè gli empii vedendo colui che crocifissero, si dolgano e si rattristino; e quelli che furono redenti godano della gloria del Redentore. E siccome Cristo si dice che segga alla destra di Dio secondo l'umana natura, in quanto che è stato sublimato ai beni supremi del Padre, così i giusti nel giudizio si dice che sieno schierati alla destra, avendo quasi il luogo più onorevole presso lui.

CAPO CCXLV.°

Si dimostra che i Santi giudicheranno.

Ma non solamente Cristo giudicherà in quel giudizio, ma anche altri. Dei quali alcuni giudicheranno col solo confronto, cioè i buoni i meno buoni, o i malvagi i più malvagi, secondo quel che dice S. Matteo (12. 41.): *Gli uomini di Ninive sorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno.* Alcuni poi giudicheranno mediante l'approvazione della sentenza e così tutti i giusti giudicheranno secondo quello della Sapienza (3. 8.): *I Santi giudicheranno le nazioni.* Alcuni infine giudicheranno quasi ricevendo da Cristo la podestà giudiziaria, giusta quello del Salmo (149. 6.): *Spade a due taglie nelle loro mani.*

Questa ultima potestà giudiziaria ripromise Iddio agli Apostoli, dicendo (Matt. 19. 28.): *Voi che mi avete seguito, nella risurrezione, quando il Figlio dell' uomo siederà nel trono della sua maestà, sederete anche voi sopra dodici sedi, giudicando le dodici tribù d' Israele.* Ma non si deve ritenere che i soli Giudei, i quali appartengono alle dodici tribù, sieno giudicati dagli Apostoli; ma per le dodici tribù d' Israele si debbono intendere tutti i fedeli, che sono stati assunti alla fede dei Patriarchi. Imperocchè gli infedeli non si giudicano, ma sono già stati giudicati. Parimenti anche non i soli dodici Apostoli, che allora erano con Cristo giudicheranno: poichè, nè Giuda giudicherà, nè Paolo che faticò più degli altri sarà privo della potestà giudiziaria, dicendo particolarmente (1.ª Corinti 6. 3.): *Non sapete che giudicheremo gli Angeli?* Ma questa dignità propriamente appartiene a quelli che, abbandonata ogni cosa, hanno seguito Cristo; essendochè ciò sia stato promesso a Pietro, che dimandava e diceva (Matt. 19. 27.): *Ecco noi abbiamo abbandonata ogni cosa ed abbiamo seguito te, qual dunque sarà il nostro premio?* Onde che Giobbe (33. 6.): *Diede ai poveri il giudizio,* e ciò ragionevolmente. Chè, come è stato detto, la discussione si farà intorno agli atti degli uomini che delle cose terrene, bene o male si sono serviti. Ma alla rettitudine del giudizio si richiede che l' animo del giudice sia libero da quelle cose delle quali deve giudicare, e perciò che alcuni hanno l' animo loro totalmente distaccato dalle cose terrene meriteranno la dignità giudiziaria. Fa anche al merito di questa dignità l'annunziazione dei divini precetti; ondechè si di-

ce (Matt. 25. 31.): *Che Cristo verrà a giudicare cogli Angeli*, per li quali s' intendono i predicatori, come Agostino dice nel Libro della Penitenza. Imperocchè conviene che coloro discutino gli atti degli uomini circa l' osservanza dei divini precetti, i quali annunziarono i precetti della vita. Giudicheranno poi i predetti in quanto che coopereranno a ciò che a ciascuno sia manifesta la causa di salvamento o di dannazione così di sè stessi come degli altri, in quella guisa onde si dice che gli Angeli superiori illuminano gli inferiori, ed anche gli uomini. Noi dunque confessiamo questa giudiziaria potestà del Cristo nel Simbolo degli Apostoli, dicendo: *Quindi verrà a giudicare i vivi ed i morti.*

CAPO CCXLVI.°

In che modo si distinguono gli articoli intorno alle cose predette.

Considerate pertanto queste cose, le quali appartengono alla verità della fede cristiana, è a sapere che le cose tutte premesse si riducono a certi articoli. Secondo alcuni veramente a dodici, e secondo altri a quattordici. Imperocchè la fede aggirandosi sopra cose che sono incomprensibili alla ragione, dove qualche cosa nuova occorre incomprensibile alla ragione, qui è mestieri che vi abbia un nuovo articolo. Vi ha dunque un solo articolo che appartiene all' unità di Dio; poichè sebbene si provi colla ragione che Dio è uno; nondimeno che egli presieda a tutte cose in tal mo-

do, o che singolarmente si debba adorare in tal maniera soggiace alla fede. Intorno poi alle tre persone si pongono tre articoli. E dei tre effetti di Dio, cioè della creazione che riguarda la natura, della giustificazione che appartiene alla grazia, della rimunerazione che appartiene alla gloria, si stabiliscono tre articoli; e così intorno alla Divinità in generale si pongono sette articoli. Circa poi l' umanità di Cristo se ne pongono sette altri, in modo che il primo sia intorno all' incarnazione e concezione; il secondo intorno alla natività, che offre speciale difficoltà per l' esito dal chiuso utero della Vergine; il terzo intorno alla morte, e alla passione e sepoltura; il quarto intorno alla discesa agli inferi; il quinto intorno alla risurrezione; il sesto, all' ascensione; il settimo intorno all' avvento di Cristo al giudizio e così in tutto sono quattordici articoli.

Ma altri abbastanza ragionevolmente comprendono la fede delle tre persone sotto un articolo solo, poichè non si può credere il Padre senza che si creda anche il Figliuolo e l' amore che congiunge l' uno e l' altro, il quale è lo Spirito Santo; ma distinguono l' articolo della risurrezione da quello della retribuzione: e così due articoli sono intorno a Dio, uno sull' unità e l' altro sulla trinità; quattro intorno agli effetti, uno sulla creazione, un altro sulla giustificazione, il terzo sulla comune risurrezione, e il quarto sulla rimunerazione. Parimenti sulla fede dell' umanità di Cristo comprendono la concezione e la natività sotto un solo articolo, siccome la passione e la morte. Così adunque in tutto, secondo questo computo, sono dodici gli articoli. E ciò basti intorno alla fede.

PARTE SECONDA

NELLA QUALE SI DIMOSTRA
CHE ALLA PERFEZIONE DELLA VITA CRISTIANA
È NECESSARIA LA VIRTÙ DELLA SPERANZA.

CAPO I.°

Poichè, secondo la sentenza del Principe degli Apostoli, siamo ammoniti che non solo rendiamo ragione della fede, ma eziandio di quella speranza che è in noi; dopo le premesse cose, nelle quali abbiamo brevemente proseguito il sentimento della fede cristiana, rimane che ti facciamo una compendiosa esposizione di quelle cose che appartengono alla speranza. Ora si deve considerare che il desiderio dell' uomo può acquietarsi in qualche cognizione, desiderando naturalmente l'uomo di conoscere la verità, la quale conosciuta, il desiderio si acquieta. Ma nella cognizione della fede il desiderio dell' uomo non si acquieta; chè la fede è cognizione imperfetta, poichè si credono quelle cose che non si veggono: ondechè l' Apostolo la chiama (Ebr. 11. 1.): *Argomento di cose non apparenti*. Dunque avuta la fede, rimane ancora un movimento dell' animo ad altra cosa,

cioè a vedere perfettamente la verità che crede e a conseguire quelle cose per le quali potrà essere introdotto a siffatta verità. Ma poichè fra gli altri documenti di fede uno dicemmo essere che si creda che Dio abbia la provvidenza delle umane cose, nasce da ciò nell' animo del credente il movimento della speranza, cioè che i beni che naturalmente desidera, siccome edotto dalla fede, consequisca mediante l' aiuto di lui. Ondechè dopo la fede a perfezione della vita cristiana è necessaria la speranza, come già dicemmo di sopra.

CAPO II.°

Si dimostra che agli uomini convenientemente si indice l' orazione per cui ottengono le cose che da Dio sperano, e della diversità della preghiera a Dio ed all' uomo.

Ma poichè secondo l' ordinamento della Divina provvidenza ad ognuno si attribuisce una maniera di giungere al fine, secondo la convenienza della sua natura, è anche concesso agli uomini una maniera congrua di ottenere le cose che sperano da Dio secondo il tenore dell' umana condizione. Imperocchè è dell' umana condizione che uno interponga preghiera onde ottenere da altri, specialmente superiore, quelle cose che egli spera ottenere per lui; e perciò è stata indetta agli uomini la preghiera per la quale ottenere da Dio ciò che sperano conseguire da lui.

Altrimenti però è necessaria la preghiera onde ottenere qualche cosa dall'uomo, altrimenti da Dio. Imperocchè si interpone primamente presso l' uomo in maniera che sia espresso il desiderio e la necessità dell' oratore: in secondo luogo che l' animo del pregato sia piegato a concedere; ma queste cose non hanno luogo nella preghiera che s' innalza a Dio: poichè nel pregare non intendiamo manifestare le nostre necessità, o desiderii a Dio, il quale è conoscitore di tutte cose; ondechè anche il Salmo dice (37. 10.): *Signore, dinanzi a te sta ogni mio desiderio.* E nell' Evangelo si legge (Matt. 6. 32.): *Conosce il Padre vostro che di tutte queste cose avete bisogno.* Di più la Divina volontà non si piega a parole umane a volere quello che pria non abbia voluto; poichè, come si dice nel lib. dei Numeri (23. 19.): *Non è Dio quasi un uomo che mente, nè come il figlio dell' uomo che si muti.* Nè si piega a pentimento, come si dice nel lib. 1.° dei Re (15. 29.). Ma la preghiera onde ottenere da Dio è necessaria all' uomo per se stesso che prega, cioè che egli stesso consideri i suoi difetti e disponga l' animo suo a fervorosamente e piamente desiderare quello che orando spera di ottenere; poichè per questo si rende idoneo a ricevere.

Ma vi ha anche altra differenza da considerare nella preghiera che si fa a Dio e all' uomo; poichè nella preghiera che si fa all' uomo si presige la famigliarità per la quale si apre l' adito a pregare; ma la stessa preghiera che si emette a Dio ci rende famigliari a Dio, mentre la nostra mente si eleva a lui e con tal quale affetto spirituale parla con Dio, adorandolo in ispirito e ve-

rità, e così del famigliare effetto orando si prepara l' adito a pregare di nuovo con maggiore fiducia; ondechè nel Salmo si legge (16. 6.): *Io gridai*, cioè orando con fiducia, *poichè mi esaudisti, o Signore*, quasi ricevuto a famigliarità per la prima preghiera, grida con maggior fiducia in secondo luogo; e perciò nella preghiera divina l' assiduità, e la frequenza delle petizioni non è importuna, ma si reputa a Dio accetta. Imperocchè *è necessario pregar sempre e non cessare*, come è scritto in S. Luca (18. 1.).

Onde anche il Signore ci invita a chiedere dicendo (Matt. 7. 7.): *Chiedete e vi sarà dato..... picchiate e vi sarà aperto*. Ma nella preghiera che si fa all' uomo, l' assiduità delle petizioni si rende importuna.

CAPO III.°

Si dimostra che fu conveniente che per la consumazione della speranza ci fosse insegnata da Cristo la forma di pregare.

Pertanto, poichè a nostra salute dopo la fede si richiede anche la speranza, fu cosa opportuna che il Salvatore nostro, come divenne autore e consumatore di nostra fede, manifestandoci i celesti sacramenti, così ci adducesse a viva speranza consegnandoci la forma della preghiera, onde massimamente la nostra speranza si sollevi a Dio, mentre da lui stesso siamo ammaestrati di ciò che da

lui si deve chiedere. Imperocchè non ci indurrebbe a chiedere, se non proponesse di esaudirci; e nessuno dimanda da altri, se non ciò che spera. Così dunque mentre ci insegna a chiedere qualche cosa da Dio, ci avverte che noi dobbiamo sperare in lui, e dimostra che cosa dobbiamo sperare da Dio, per mezzo di quelle cose che dimostra doversi richiedere. Così dunque proseguendo quelle cose che si contengono nell'orazione domenicale, dimostreremo tutto ciò che può appartenere alla speranza dei cristiani, cioè dove dobbiamo riporre la speranza e per qual motivo e quali cose da esso dobbiamo sperare. Di vero la nostra speranza debbe essere in Dio, che dobbiamo eziandio pregare, giusta quello del Salmo (61. 9.): *Sperate in lui*, cioè in Dio, *ogni congregazione di popolo, effondete i vostri cuori dinanzi a lui*, cioè pregando.

CAPO IV.°

Della causa per cui le cose che speriamo dobbiamo pregando chiedere a Dio stesso.

La causa poi per cui dobbiamo sperare in lui, cioè la principale, è questa che apparteniamo a lui come l'effetto alla causa. Chè niente si opera in vano, ma per qualche certo fine. Appartiene dunque a qualsiasi agente produrre l' effetto per modo che non manchino i mezzi onde possa raggiungere il fine, e quindi è che in quelle cose che si fanno da agenti naturali, non si rinviene che la natura manchi nel necessariò; ma attribuirsi a

ciascuna cosa prodotta quello che è proprio a costituirla nel suo essere e a perfezionare l' operazione onde possa attingere il fine; se non per avventura ciò sia impedito per difetto dell' agente, il quale sia insufficiente a somministrare queste cose. Ora l' agente per l' intelletto non solamente nella stessa produzione dell' effetto conferisce al suo effetto quelle cose che sono necessarie al fine inteso; ma anche ad opera già compita dispone dell' uso della stessa che è il fine dell' opera; siccome il fabbro non solamente fabbrica il coltello, ma eziandio dispone dell' incisione di esso. Ora l' uomo è prodotto da Dio, come l' artificiato dall' artefice, onde sta scritto: *Ed ora, o Signore, tu sei il nostro formatore, noi poi fango* (Isaia 64. 8.); e perciò come il vase di terra, se avesse senso potrebbe sperare dall' artefice, affinchè fosse bene disposto, così anche l' uomo deve avere speranza da Dio, affinchè sia rettamente governato da esso lui: onde che si dice: *Come l' argilla è in mano del vasellajo, così voi, o casa di Israello, in mano mia* (Ger. 18. 6.).

Ora questa fiducia che l' uomo ha da Dio, deve essere certissima: poichè è stato detto, che l' agente non recede dalla retta disposizione della sua opera, se non per qualche difetto di lui. Ma in Dio non può cadere alcun difetto: non *ignoranza*, poichè *tutte cose sono nude ed aperte agli occhi di lui*, secondo che sta scritto nella lettera agli Ebrei (4. 12.); nè impotenza, poichè *non è raccorciata la mano di lui affinchè non possa salvare* (Isaia 59. 1.); nè in terzo luogo il difetto di buona volontà, poichè *buono è il Signore a quelli che sperano in lui e all' anima che lo ricerca* (Tren.

3. 24.). E perciò la speranza onde alcuno confida in Dio, non confonde chi spera, come dice l'Apostolo nella lettera ai Romani, 5.

Si deve inoltre considerare che, sebbene rispetto alle creature tutte la provvidenza della disposizione invigili, nondimeno con speciale riguardo ha cura delle ragionevoli; cioè che sono insignite della dignità della sua immagine e a conoscerlo e ad amarlo possono arrivare ed hanno la signoria delle proprie azioni, avendo discrezione del bene e del male: onde che compete a loro avere fiducia in Dio non solamente per conservarsi in essere, secondo la condizione della loro natura, ciò che alle altre creature compete; ma eziandio per meritare alcuna cosa da esso lui, evitando il male ed operando il bene: onde che nel Salmo sta scritto: *Salverai gli uomini e i giumenti*, cioè in quanto che agli uomini insieme alle creature irragionevoli conferisce quelle cose che appartengono al sussidio della vita; ma di poi soggiunge: *Ma i figliuoli degli uomini sotto lo scudo delle tue ali spereranno* (Salmo 35. 7.), quasi da certa speciale cura da esso lui protetti.

Di più è mestieri considerare, che alla aggiunta di qualsiasi perfezione, si sopraggiunge la facoltà di fare, o acquistare qualche cosa: come l'aere illuminato dal sole ha la facoltà di potere servire di mezzo alla vista e l'acqua riscaldata dal fuoco ha la facoltà di cuocere, e ciò potrebbe sperare se avesse senso. Ma all'uomo sopra la natura dell'anima si aggiunge la perfezione della grazia, per cui è fatta partecipe della divina natura, come si legge nella 2.ª di Pietro: onde che si dice anche che saremo rigenerati in figliuoli di Dio se-

condo che dice Giovanni: *Diede loro la podestà di essere fatti figliuoli di Dio* (1. 12.). Ora divenuti figliuoli convenientemente possiamo sperare l'eredità, secondo che dice l'Apostolo: *Se figli anche eredi* (Rom. 8. 17.). E perciò secondo questa spirituale rigenerazione compete all'uomo avere certa più alta speranza, cioè di conseguire l'eterna eredità secondo che dice Pietro: *Ci rigenerò a viva speranza per la risurrezione di Cristo da morte, alla eredità incorruttibile e incontaminata e immarcescibile, serbata in cielo* (1.ª 1. 3.). E poichè per lo spirito di adozione che ricevemmo gridiamo: *Abba, Padre*, come dice l'Apostolo ai Romani, perciò il Signore per dimostrare secondo questa speranza che noi dobbiamo pregare, diede principio alla sua orazione dall' invocazione del Padre, dicendo: *Padre*. Parimenti anche da ciò che si dice: *Padre*, vien preparato l'affetto dell' uomo a puramente pregare e ad ottenere quello che spera. Debbono anche i figli essere imitatori dei padri: laonde chi confessa Iddio padre, deve studiarsi di essere imitatore di Dio; cioè evitando quelle cose che ci rendono dissimili a Dio ed insistendo in quelle che a lui ci rassomigliano. Onde che sta scritto: *Mi chiamerai Padre, e non cesserai di venirmi dietro* (Gerem. 3. 19.). *Se dunque*, come dice Gregorio Nisseno, *dirigi l'intuito a cose mondane, od ambisci la gloria umana, o le sozzure del passibile appetito; in che modo tu che vivi vita corrotta, chiami Padre chi genera la incorruttibilità ?*

CAPO V.°

Si dimostra che Iddio al quale pregando dimandiamo le cose sperate debbe chiamarsi da chi prega « Padre nostro » e non mio.

Or bene chi si riconosce figliuolo di Dio fra le altre cose deve principalmente imitare il Signore nella carità, giusta quello agli Efesini: *Siate imitatori di Dio, come figli carissimi, e camminate nella dilezione* (Efes. 5. 1.). Ma la dilezione di Dio non è privata, ma comune a tutti: imperocchè egli ama tutte cose che sono, come sta scritto nella Sapienza; e specialmente gli uomini, secondo che si legge nel Deuteronomio: *Amò i popoli* (3. 33.). E perciò come dice Cipriano: *Noi abbiamo pubblica e comune preghiera; e quando preghiamo, preghiamo non per uno solamente, ma per tutto quanto il popolo, poichè siamo una cosa sola con tutto il popolo. Pregare dunque per sè,* come dice il Crisostomo, *costringe necessità, ma per altri lo esorta la carità fraterna.* E perciò non diciamo, Padre mio, ma *Padre nostro.*

Similmente si deve anche considerare, che se la nostra speranza si appoggia principalmente al divino ajuto, nondimeno scambievolmente ci gioviamo per ottenere più facilmente quello che chiediamo: onde che l'Apostolo dice: *Ci libererà, ajutandoci anche voi pregando per noi* (2.ª Cor. 1. 11.), e S. Giacomo: *Orate l' uno per l' altro per*

essere salvati (5. 16.). Imperocchè, come dice Ambrogio: *molti minimi mentre si uniscono e si fanno unanimi diventano grandi.* È impossibile che le preghiere di molti non impetrino, secondo che dice Matteo, *se due di voi si accorderanno sopra la terra a domandare qualsiasi cosa, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli* (18. 19.). E perciò non singolarmente dobbiamo presentare la nostra orazione, ma quasi di unanime consenso diciamo, *Padre nostro.*

Si deve considerare di più che la nostra speranza è diretta a Dio per Cristo, secondo quello che dice Paolo ai Romani: *Giustificati per mezzo della fede abbiamo pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, per cui abbiamo adito in virtù della fede a simile grazia, nella quale stiam saldi, e ci gloriamo della speranza della gloria dei figliuoli di Dio* (5. 1.). Imperocchè per esso che è l' unigenito Figlio naturale di Dio, siamo fatti figliuoli adottivi; poichè, come dice l'Apostolo ai Galati: *Iddio mandò il Figlio suo ..... affinchè ricevessimo l' adozione in figliuoli* (4. 4.). Dunque in tal guisa dobbiamo confessare Iddio Padre, che non si deroghi al privilegio dell' Unigenito; onde che Agostino dice: *Non volerti attribuire cosa alcuna in modo speciale. Egli specialmente è Padre del solo Cristo; per noi tutti è padre in comune, poichè lui solamente ha generato, noi ha creato, e perciò si dice « Padre nostro ».*

CAPO VI.°

Dove si dimostra
la podestà del nostro Padre, che preghiamo
a concedere le cose sperate,
perciò che si dice, « il quale sei nei cieli ».

Ma suole avvenire il difetto della speranza per l'impotenza di colui dal quale si avesse a sperare ajuto. Chè non basta alla fiducia della speranza, che quegli cui si appoggia la speranza, abbia la volontà di ajutare, se non possegga la podestà. Ora esprimiamo abbastanza la prontezza della divina volontà a giovarci professandolo Padre. Ma affinchè non si dubiti dell'eccellenza della podestà di lui, si aggiunge *il quale sei nei cieli.* Imperocchè non si dice essere nei cieli, come contenuto dai cieli, ma come comprendente i cieli colla sua virtù, secondo quello che dice l'Ecclesiastico: *Io solo feci tutto il giro dei cieli* (24. 8.); che anzi sopra tutta la grandezza dei cieli fu innalzata la virtù di lui, secondo quello del Salmo: *Fu innalzata la tua magnificenza sopra i cieli, o Signore* (8. 3.). E perciò a confermare la fiducia della speranza, professiamo la virtù di lui, la quale sostiene e trascende i cieli.

Perciò si esclude anche un certo impedimento della preghiera. Imperocchè vi sono alcuni che sommettono le cose umane a fatale necessità delle stelle, contro quello che dice Geremia: *Dai segni del cielo non vogliate temere quelle cose che*

temono i Gentili (10. 2.). Ora secondo quest' errore si toglie il frutto della preghiera; chè se la vita nostra si sommette alla necessità delle stelle non può intorno a ciò alcuna cosa mutarsi. Indarno dunque pregando chiederemmo, o di conseguire qualche bene, o di essere liberati da mali. Dunque affinchè ciò non nuoca alla fiducia degli oranti diciamo, *il quale sei nei cieli*; vo' dire come motore e loro moderatore. E così per virtù dei celesti corpi, non si può impedire l' ajuto che speriamo da Dio.

Ma anche allo scopo che l'orazione sia efficace presso Dio, è mestieri che l'uomo dimandi quelle cose che conviene desiderare da Dio. Imperocchè è detto ad alcuni: *Chiedete e non ricevete, perchè malamente chiedete* (Giac. 4. 3.), poichè malamente si chieggono quelle cose, cui suggerisce l'umana sapienza, non la celeste. E perciò il Crisostomo dice: *Quando diciamo*, il quale sei nei cieli, *non racchiudiamo quivi Iddio, ma da terra si stacca l'animo di chi prega e ad eccelse regioni si affisa.*

Vi ha poi anche altro ostacolo alla Orazione, o alla fiducia, che l' oratore ha verso Dio; cioè se alcuno pensi che la vita umana sia dalla Divina Provvidenza abbandonata secondo che nella persona degli empii dice Giobbe: *Suo nascondiglio sono le nubi, nè alle cose nostre egli pon mente e attorno ai cardini del cielo egli passeggia* (22. 14.): ed Ezechiele: *Il Signore non ci vedrà: il Signore ha abbandonata la terra* (8. 22.). Ma il contrario dimostra l'Apostolo Paolo predicando agli Ateniesi là dove dice: *Non lungi è da ciascheduno di noi; poichè in esso viviamo, ci moviamo e siamo* (Att.

17. 27.); cioè per esso si conserva il nostro essere, la vita è governata, il movimento diretto, secondo quello della Sapienza: *Ora la tua Provvidenza, o Padre, tutte cose sino da principio governa; intanto che neppure i più abietti animali si sottraggono alla provvidenza di lui* (14. 3.). Onde che Matteo dice: *Non è egli vero che due passerotti si vendono un quattrino e un solo di questi non cascherà per terra senza del Padre vostro? Ma i capelli del vostro capo sono stati contati* (10. 29.). Nondimeno intanto si pongono gli uomini sotto la divina custodia nel modo più eccellente, che a loro confronto l'Apostolo dice: *Forse che Iddio si prende cura dei buoi* (1.ª Cor. 9. 9.); non perchè onninamente non abbia cura di loro; ma perchè non così ha cura di loro che degli uomini, cui punisce, o rimerita dei beni, o dei mali e li preordina all'eternità. Onde che dopo le premesse parole il Signore soggiunge: *ma i vostri capelli del capo tutti sono stati contati*; come tutto quello che è dell'uomo si debba riparare nella risurrezione. E perciò ogni diffidenza da noi si deve escludere; onde anche nel medesimo luogo soggiunge: *non vogliate temere: di molti passerotti voi siete di più.* E per questo, come di sopra è stato detto, nel Salmo si legge: *I figliuoli degli uomini nell'ombra delle tue ali spereranno* (35. 7.). E sebbene per cura speciale si dica che Dio è vicino a tutti gli uomini, nondimeno in modo specialissimo è vicino ai buoni, che colla fede e l'amore si studiano di avvicinarlo, secondo che dice Giacomo: *Avvicinatevi a Dio, ed egli si avvicinerà a voi:* onde nel Salmo sta scritto: *Vicino è il Signore a tutti quelli che lo invocano, a tutti che lo invocano nel-*

la verità (144. 18.). Nè solamente si avvicina a loro, ma anche inabita in essi per la grazia, secondo che dice Geremia: *Tu sei in noi, o Signore* (14. 9.). E perciò ad accrescere la speranza dei Santi, è detto: *Il quale sei nei cieli*, cioè nei santi, come espone Agostino. Imperocchè tanta, come esso dice, sembra essere la differenza spirituale tra i giusti e i peccatori, quanta spiritualmente vi ha tra il cielo e la terra. Per significare questa cosa nell' atto di orazione ci rivolgiamo ad oriente, onde sorge il sole. Di che anche la speranza si aumenta ai santi e la fiducia della preghiera non solamente per la vicinanza divina, ma anche per la dignità che hanno conseguita da Dio, il quale per essi fece i cieli per Cristo, secondo che sta scritto: *Affinchè tu pianti i cieli e fondi la terra.* Imperocchè chi fece per essi i cieli, non diniegherà loro i beni celesti.

CAPO VII.°

Quali sono le cose che si debbono sperare da Dio e della ragione della speranza.

Le quali cose premesse onde gli uomini sperano in Dio, è mestieri considerare quali sono quelle cose che dobbiamo sperare da lui. Dove si deve considerare, che la speranza suppone il desiderio. Laonde acciocchè qualche cosa si debba sperare, primamente si richiede che sia desiderata. Chè quelle cose che non si desiderano, non si dice che si sperino, ma si temono, o anche si dispettano. In

secondo luogo è d'uopo che ciò che si spera si stimi possibile a conseguire, e questa cosa aggiunge la speranza sopra il desiderio: poichè può l'uomo desiderare anche quelle cose che non stima potersi acquistare; ma di queste non vi può essere speranza. In terzo luogo si ricerca che ciò che si deve sperare, sia qualche cosa ardua: conciossiachè quelle cose che sono di lieve momento piuttosto che sperarle le disprezziamo; o se le desideriamo, quasi avendole in pronto, non ci sembra sperarle quasi future, ma averle quasi presenti.

Ma inoltre si deve considerare che chi spera acquistare delle cose ardue, alcune uno può sperare acquistare per altri, e alcune per sè stesso. Fra le quali pare vi sia questa differenza, che ad ottenere quelle che l' uomo spera acquistare per sè adopera l'energia della propria virtù: ma ad ottenere quelle che spera acquistare per altri, interpone la petizione; e se veramente spera di acquistare dall' uomo quella data cosa, si chiama semplice petizione: se poi spera ottenerla da Dio, si chiama preghiera, la quale, come dice il Damasceno è: *Una petizione di cose che convengono a Dio.* Nè poi appartiene alla virtù della speranza, la speranza che alcuno può avere da sè stesso, nè eziandio che ha da altro uomo; ma solamente la speranza che ha da Dio. Onde che si dice in Geremia (17. 5.): *Maledetto l' uomo che confida nell' uomo e fa suo appoggio un braccio di carne;* e dopo si aggiunge: *Benedetto l'uomo che confida nel Signore e sarà il Signore la fiducia di lui.* Così dunque quelle cose che il Signore ci insegnò nella sua preghiera doversi richiedere, si addimostrano possibili all' uomo da considerare e nondi-

meno ardue, affinchè ad esse si possa pervenire non per virtù umana, ma per divino aiuto.

CAPO VIII.°

Della prima petizione,
nella quale siamo ammaestrati di desiderare
che la cognizione di Dio che è in noi iniziata,
diventi perfetta, e che ciò sia possibile.

È dunque mestieri considerare l' ordine del desiderio proveniente da carità, affinchè a questa stregua si possa stabilire anche l' ordine delle cose che si debbono sperare e chiedere a Dio. Ora l' ordine della carità esige che Dio sovratutto si ami e perciò il primo nostro desiderio è mosso da carità a quelle cose che a Dio appartengono. Ma il desiderio essendo di un bene futuro; e a Dio, secondo che si considera in se stesso, nessuna cosa avvenga futura, ma essendo eternamente nello stesso modo; il nostro desiderio non può spingersi a quelle cose che appartengono a Dio secondo che si considerano in se stesse, cioè che Iddio ottenga alcuni beni che non ha. Ora ad essi è portata la nostra dilezione per modo che noi amiamo quelli come esistenti. Si può nondimeno desiderare di Dio che sia magnificato nell' opinione e riverenza di tutti, il quale in sè stesso è sempre grande. La qual cosa poi non è da riputarsi impossibile. Conciossiachè essendo l' uomo fatto per conoscere la divina grandezza; se non può giungere a capirla, sembrerebbe vanamente essere

costituito, secondo quello del Salmo (88. 48.): *Forse che invano hai costituiti tutti i figliuoli degli uomini?* Sarebbe anche vano il desiderio di natura, onde tutti naturalmente desiderano conoscere qualche cosa intorno alla divinità; ondechè nessuno vi ha, il quale totalmente vada privo della cognizione di Dio, secondo il detto di Giobbe (36. 25.): *Tutti gli uomini veggono lui.* E nondimeno questa cosa è ardua per modo che ogni umana facoltà, eccede, secondo che dice Giobbe (36. 26.): *Ecco che Iddio è grande e sorpassa ogni nostro sapere.* Ondechè la cognizione della divina grandezza e bontà non può provenire agli uomini se non per mezzo della grazia della divina rivelazione, secondo che scrive Matteo (11. 27.): *Nessuno conosce il Figliuolo fuori del Padre, e nessuno conosce il Padre fuori del Figliuolo, fuor di colui, cui avrà voluto il Figliuolo farlo conoscere.* Ondechè Agostino sopra Giovanni dice: *Nessuno conosce Iddio, se egli stesso che conosce non si manifesta.* Conciossiachè Iddio si manifesta conoscibile in qualche modo agli uomini con certa naturale cognizione, per ciò che infonde agli uomini il lume di ragione, e crea visibili le creature, nelle quali rilucono in qualche maniera i vestigi della bontà e sapienza di lui, secondo quello ai Romani (1. 19): *Conciossiachè quello che di Dio può conoscersi è in essi manifesto*, cioè quello che può conoscersi di Dio colla naturale ragione *lo ha ad essi rivelato*, cioè agli uomini gentili per mezzo del lume di ragione e delle creature che creò. Laonde soggiunge: *Imperocchè le invisibili cose di lui dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono, anche la eterna potenza e il divino es-*

sere di lui. Però questa cognizione è imperfetta, poichè nè la stessa creatura si può perfettamente conoscere dall' uomo ed anche è difettosa a rappresentare perfettamente Iddio, poichè la virtù di lui eccede infinitamente l' effetto della causa: onde ebbe a dire Giobbe (11. 7.): *Forse che tu scoprirai gli andamenti di Dio e intenderai perfettamente l' Onnipotente?* E altrove dopochè il medesimo ebbe detto (36. 25.): *Gli uomini tutti lo veggono;* soggiunge: *Ciascuno lo mira da lungi.*

Dall' imperfezione di questo conoscimento derivò che gli uomini dipartendosi dalla verità in diverse maniere errassero circa la cognizione di Dio, intanto che come dice l' Apostolo (Rom. 1. 21.): *Alcuni infatuirono nei loro pensamenti e si ottenebrò lo stolto loro cuore; imperocchè dicendo di essere saggi, diventarono stolti, e cangiarono la gloria dell' incorruttibile Dio per la figura di un simulacro di uomo corruttibile, e di uccelli e di quadrupedi, e di serpenti.* E perciò Iddio per richiamare gli uomini da questo errore diede loro nell' antica legge più espressamente notizia di sè, per la quale sono richiamati gli uomini al culto del solo Iddio, secondo quel testo della Scrittura (Deuter. 6. 4.): *Ascolta Israele, il Signore Iddio tuo è un solo.* Ma questa cognizione intorno a Dio era involuta in oscurità di figure e limitata ai confini della sola nazione Giudaica, secondo che sta scritto nel Salmo (75. 1.): *Dio è conosciuto nella Giudea; in Israello è grande il suo nome.* Pertanto affinchè a tutto l' uman genere provenisse la vera cognizione di Dio, Iddio Padre mandò nel mondo il Verbo Unigenito della sua virtù, affinchè per mezzo di lui tutto il mondo pervenis-

se alla vera cognizione del divino nome; e ciò veramente lo stesso Signore prese a fare nei suoi discepoli, secondo che scrive Giovanni (17. 6.): *Ho manifestato il tuo nome a quegli uomini che a me consegnasti del mondo.* Nè in ciò si limitava la intenzione di lui, cioè che quei soli avessero notizia della divinità, ma affinchè per essi fosse divulgata nel mondo intero, onde di poi soggiunge: *Affinchè il mondo creda che tu mi hai mandato.* La qual cosa veramente opera per mezzo degli Apostoli e loro successori continuamente, mentre gli uomini sono condotti per loro alla cognizione di Dio, fino a tanto che per tutto il mondo si abbia per santo e celebre, come è stato predetto (Malac. 1. 11.): *Da levante a ponente grande è il nome mio tra le genti, e in ogni luogo si sacrifica e si offerisce al nome mio oblazione monda.* Dunque affinchè ciò che è cominciato giunga a consumazione, chiediamo, dicendo: *Sia santificato il nome tuo.* La qual cosa come dice Agostino, non si chiede per modo quasi non sia santo il nome di Dio, ma affinchè si tenga Santo da tutti, cioè sia noto per siffatta maniera che nessuna cosa si stimi più. Ora tra gli altri indizii onde la santità di Dio si manifesta agli uomini, segno evidentissimo è la santità dei medesimi, i quali sono santificati per la divina inabitazione. Imperocchè come dice Gregorio Nisseno: *Chi è così bestiale, che vedendo nei credenti vita pura, non glorifichi in tale vita il nome invocato?* Secondo quello che dice l' Apostolo (1.ª Cor. 14. 24-25.): *Se tutti profetano, ed entra un infedele od un idiota è convinto da tutti;* e di poi soggiunge: *E così gittatosi boccone adorerà Dio, dichia-*

rando che Dio è veramente in voi. E perciò, come attesta il Crisostomo, in ciò che dice: *Sia santificato il tuo nome;* comanda anche di chiedere che chi prega sia glorificato per la nostra vita; come se dica, facci vivere in modo che per noi tutti ti glorifichino. Ora così per noi Dio è santificato nelle menti degli altri, in quanto che noi siamo santificati per esso; ondechè dicendo, *sia santificato il tuo nome*, desideriamo, come dice Cipriano, che il nome di lui sia santificato in noi. Ma poichè Cristo dice (Levit. 11. 44.): *Siate santi, poichè io sono santo;* ciò chiediamo, affinchè essendo stati santificati nel battesimo, possiamo perseverare in quello stato nel quale abbiamo cominciato. Ogni giorno eziandio preghiamo di essere santificati, affinchè ogni giorno peccando, possiamo soddisfare alle nostre colpe colla assidua santificazione. Per la qual cosa questa petizione si pone in primo luogo, poichè come dice il Crisostomo: è *degna l' Orazione di chi prega Dio, nulla chiedere prima della gloria del Padre, e tutte cose posporre alla lode di Lui.*

CAPO IX.°

Seconda petizione, che ci farà partecipi della gloria.

Ora dopo il desiderio e la petizione della divina gloria, consegue che l' uomo desideri e ricerchi di essere fatto partecipe della gloria divina, e perciò si pone la seconda petizione: *Avvenga il*

tuo regno. Intorno alla quale, come anche nella premessa petizione, è necessario primamente considerare, che il regno di Dio convenientemente si debba considerare; in secondo luogo poi che l'uomo possa giungere a possederlo; e in terzo luogo che non possa per propria virtù raggiungerlo, ma col solo ajuto della divina grazia. E così in quarto luogo si deve considerare, in che modo dimandiamo che avvenga il regno di Dio.

Si deve dunque considerare intorno al primo che a ciascuna cosa è appetibile il proprio bene: onde che il bene convenientemente definiscono essere ciò che tutte cose desiderano. Conciossiachè il bene proprio di ciascuna cosa è ciò onde quella cosa si perfeziona: poichè diciamo qualsiasi cosa buona, da ciò che attinge la propria perfezione. Di vero intanto è priva di bontà, in quanto manca della propria perfezione. Di che consegue che ciascuna cosa appetisca la sua perfezione: laonde anche l' uomo naturalmente desidera perfezionarsi, ed essendo molti i gradi della umana perfezione, quella cosa precipuamente e principalmente cade nell' appetito naturale di lui che riguarda l' ultima perfezione. Questo bene poi si riconosce dall' indizio, che il naturale desiderio dell' uomo in esso si accheta. Imperocchè il desiderio naturale dell'uomo non tendendo se non nel proprio bene, che consiste in qualche perfezione, conseguita, che finchè resta a desiderare qualche cosa, non ancora l' uomo pervenne alla sua ultima perfezione. Ora in due modi resta ancora a desiderare qualche cosa. Nell' un modo, quando ciò che si desidera si cerca per qualche altra cosa: onde che è mestieri che ottenuta quel-

la cosa il desiderio non ancora s' accheti, ma sia spinto ad altra. Nell' altro modo, quando non basta ad ottenere ciò che l' uomo desidera; come il modico cibo non basta a sostentare la natura, onde non sazia il naturale appetito. Dunque quel bene che l' uomo primamente e principalmente desidera deve essere tale che non si cerchi per altra cosa e basti all' uomo. Ora questo bene comunemente si nomina felicità, in quanto che è il bene principale dell' uomo: poichè per questo diciamo essere felici alcuni, perchè crediamo che essi abbiano bene. Si chiama anche beatitudine, inquanto che significa eccellenza. Si può anche chiamare pace, inquanto che mette l' animo in quiete: imperocchè la quiete dell' appetito sembra essere la pace interiore: onde sta scritto nel Salmo: *Egli ha messo nei tuoi confini la pace* (147. 3.).

Così dunque appare che nei beni corporei la felicità, o beatitudine, dell' uomo non possa stare. Primamente, perchè non sono ricercati per sè, ma naturalmente si desiderano per altra cosa. Chè convengono all' uomo per ragione del suo corpo, ma il corpo dell' uomo è ordinato all' anima, come a fine: sì perchè il corpo è strumento dell' anima che il muove; ed ogni strumento è per l'arte che di lui si serve; sì anche perchè il corpo si paragona all' anima, come la materia alla forma. La forma poi è il fine della materia, come anche l' atto della potenza. Di che emerge che l' ultima felicità dell' uomo non può consistere, nè nelle ricchezze, nè negli onori, nè nella sanità o bellezza, nè in altre cose siffatte. In secondo luogo, poichè è impossibile che i beni corporei sieno all' uomo sufficienti; la qual cosa si pare in

molte maniere. In un modo, poichè essendovi nell' uomo doppia forza appetitiva, cioè intellettiva e sensitiva, e di conseguenza doppio desiderio: il desiderio dell' appetito intellettivo tende principalmente a beni intelligibili, ai quali non giungono i beni corporei. In altro modo, poichè i beni corporei come infimi nell' ordine delle cose ricevono una bontà non collettiva, ma dispersa, cioè così che uno abbia questa ragione di bontà, poni la dilettazione; l' altro altra, poni la salubrità del corpo, e così di altri. Onde che in nessuno di quelli l' appetito umano, il quale naturalmente tende al bene universale può rinvenire l' appagamento. Ma neppure in molti di essi, per quanto si moltiplichino, poichè falliscono all' infinità del bene universale; laonde sta scritto (Eccle. 5. 9.), che *l' avaro non si sazierà mai di far denaro.* In terzo luogo, poichè l' uomo apprendendo per l' intelletto il bene universale, che, nè da luogo, nè da tempo è circoscritto, consegue che l' appetito umano desideri il bene conforme all' apprensione dell' intelletto, che dal tempo non è circoscritto: onde che è naturale all' uomo che desideri stabilità perpetua; che veramente non può trovarsi nelle cose corporee che sono soggette a corruzione e a molteplice variazione. Laonde è conveniente che nei beni corporei l' appetito umano non trovi l' appagamento che ricerca. Così dunque in essi non può trovarsi l' ultima felicità dell' uomo.

Ma poichè le forze sensitive hanno corporee operazioni, come operanti per gli organi corporei intorno a cose corporali, consegue che l' ultima felicità dell' uomo non possa consistere nelle operazioni della parte sensitiva, poni in qualsiasi di-

lettazione carnale. L' umano intelletto ha anche qualche operazione circa le cose corporee, mentre l' uomo e conosce i corpi per l' intelletto speculativo, e dispensa le cose corporee per mezzo del pratico, e così di conseguenza avviene che l' ultima felicità e perfezione dell' uomo non possa riporsi nella stessa operazione propria dell' intelletto speculativo, o pratico, la quale intende a cose corporee.

Nè parimenti nell' operazione dell' intelletto umano, onde l' anima si riflette sopra se stessa per due ragioni: dapprima poichè l' anima considerata in se stessa non è beata; altrimenti non sarebbe necessario che essa operasse per acquistare la beatitudine. Non acquista dunque la beatitudine per ciò solo che intende a sè stessa. In secondo luogo, poichè la felicità è l' ultima perfezione dell' uomo, come di sopra è stato detto. Consistendo poi la perfezione dell' anima nell' operazione propria di lei, ne consegue che l' ultima perfezione di lei, si riguarda secondo l' ottima sua operazione, la quale è secondo l' ottimo oggetto; poichè le operazioni si specificano secondo gli oggetti. Ma l' anima non è l' ottimo in cui può tendere la sua operazione; imperocchè intende qualche cosa che è migliore di sè; onde che è impossibile che l'ultima beatitudine dell'uomo consista nell' operazione, onde intende a sè, o a qualsiasi altra superiore sostanza, purchè abbia qualche cosa migliore, in cui possa tendere l' operazione dell' anima umana. Ora l' operazione dell' uomo tende in qualsivoglia bene, poichè il bene universale è ciò che l' uomo desidera, apprendendo per l' intelletto il bene generale: on-

dechè a qualsiasi grado si presenti il bene, in qualche modo si estende l' operazione dell' umano intelletto e di conseguenza della volontà. Ma il sommo bene si trova in Dio, che è buono per la sua essenza e principio di ogni bontà; di che consegue che l' ultima perfezione dell'uomo e bene finale di lui consista in ciò che aderisca a Dio, giusta quello del Salmo (72. 27.): *Per me è cosa buona lo stare unito a Dio.*

La qual cosa si pare anche manifesta, se alcuno osservi la partecipazione delle altre cose. Chè tutti i singoli uomini constatano la verità di questa attribuzione, per ciò che partecipano la stessa essenza della specie. Di vero nessun di loro si dice uomo per ciò che partecipa la similitudine di altro uomo, ma perciò solamente che partecipa l' essenza della specie, alla quale partecipazione nondimeno l' uno induce l' altro per via di generazione, cioè il padre il figlio. Ma la beatitudine, o sia felicità, niente altro è che il bene perfetto. È dunque necessario che per la sola partecipazione della divina beatitudine, che è la bontà dell' uomo, tutti i beati sieno partecipi della beatitudine, sebbene uno sia dall' altro ajutato a tendervi. Ondechè Agostino nel libro della Vera religione dice: *Che noi, nè col vedere gli Angeli siamo beati, ma col vedere la verità, onde li amiamo, e con essi loro ci congratuliamo.*

Ora avviene che la mente umana in due maniere è spinta a Dio; in un modo per sè, in altro modo per altra cosa. Per sè invero, poni quando si vede in se stesso e per se stesso si ama: per altra cosa poi, quando dalle creature di lui, la mente si eleva in Dio, secondo quel detto

dell' Apostolo (Rom. 1. 20.): *Le invisibili cose di Dio, per le cose fatte comprendendosi, si veggono.* Ma non è possibile che la perfetta beatitudine consista in ciò che alcuno per altra cosa tenda in Dio. Primamente poichè la beatitudine significando il termine di tutte le umane azioni non può la vera e perfetta beatitudine consistere in ciò che ha ragione non veramente di termine, ma piuttosto di mutazione al fine. Di vero che Iddio si conosca e si ami per altra cosa, si fa per certo movimento della mente umana, in quanto che da una si passa ad altra cosa. Non può dunque in ciò esservi vera e perfetta beatitudine. In secondo luogo, poichè se in ciò che la mente umana è unita a Dio, consiste la beatitudine di lei, consegue che la perfetta beatitudine richieda una perfetta unione a Dio. Ma non è possibile che per mezzo di qualche creatura l' umana mente aderisca perfettamente a Dio, nè secondo la cognizione, nè secondo l' amore. Imperocchè qualsiasi forma creata è infinitamente impotente a rappresentare la divina essenza. Come dunque non è possibile che per la forma di un ordine inferiore di cose si conoscano quelle che sono di un ordine superiore, poni la sostanza spirituale per mezzo del corpo, o per l' elemento il corpo celeste; così molto meno è possibile che per qualche forma creata si conosca la divina essenza. Ma siccome per la considerazione dei corpi inferiori percipiamo negativamente le nature dei superiori, poni che non sono gravi, nè leggieri, e per la considerazione dei corpi apprendiamo negativamente intorno agli angeli che sono immateriali, o incorporei; così anche per mezzo delle creature non conosciamo di Dio

ciò che è, ma piuttosto ciò che non è. Parimenti ancora, qualunque bontà della creatura è certa cosa minima rispetto alla divina bontà, che è bontà infinita; ondechè le bontà provenienti da Dio nelle cose, che sono benefizii di lui, non sollevano la mente sino all' amore perfetto di Dio. Non è dunque possibile che la vera e perfetta beatitudine consista in ciò che la mente aderisca a Dio per altra cosa. In terzo luogo, poichè secondo il retto metodo le cose men note si conoscono per mezzo di quelle che sono più note; e parimenti quelle che sono men buone si amano per mezzo di quelle che sono più buone. Dunque giacchè Iddio, che è la prima verità e la somma bontà, per sè è sommamente conoscibile e amabile, esige l' ordine naturale che tutte cose si conoscano e si amino per lui stesso. Se dunque fa mestieri che la mente di alcuno sia indotta per le creature alla cognizione e all' amore di Dio, dipende dalla imperfezione di lui. Non ha dunque conseguito ancora la perfetta beatitudine, che ogni imperfezione rimuove.

Rimane dunque che la perfetta beatitudine consista in ciò che la mente si unisca per sè a Dio, riconoscendolo e amandolo. E poichè è proprio del re disporre i sudditi e governarli, si dice che quello regge nell' uomo secondo il quale le altre cose sono disposte; ondechè l' Apostolo avverte (Rom. 6. 12.): *Non regni il peccato nel nostro corpo mortale.* Dunque poichè alla perfetta beatitudine si richiede che lo stesso Iddio per sè sia conosciuto ed amato, affinchè per esso l' anima sia a cose alte sollevata, veramente e perfettamente Iddio regna nei buoni; ondechè si dice

(Isaia 49. 10.): *Colui che fa con essi misericordia li guiderà e li abbevererà alle fontane d'acque*, cioè per esso in qualsiasi bene principale saranno riconfortati.

Poichè si deve considerare che l' intelletto intendendo ogni cosa che conosce per qualche specie, o forma, come anche la vista esteriore vede la pietra; per la forma della pietra non è possibile che l' intelletto vegga Iddio nella sua essenza per qualche creata specie, o forma quasi rappresentante la divina essenza. Imperocchè vediamo che per la specie di un ordine inferiore di cose non si possono rappresentare le cose di un ordine superiore quanto alla loro essenza; ondechè avviene che per nessuna specie corporea si può intendere la spirituale sostanza in quanto alla sua essenza. Iddio dunque sorpassando tutto quanto l' ordine della creatura, assai più che la spirituale sostanza eccedendo l' ordine delle cose corporee; è impossibile che per qualche specie corporea Dio sia veduto secondo la sua essenza.

La qual cosa manifestamente si pare, se alcuno consideri che cosa significa vedere qualche cosa per la sua essenza. Imperocchè non vede l' essenza dell' uomo chi apprende qualche cosa di quelle che essenzialmente convengono all'uomo, come non conosce la essenza dell' uomo chi conosce l' animale senza la parte razionale. Ora tuttociò che si dice di Dio, essenzialmente conviene a lui. Non è poi possibile che una sola specie creata rappresenti Dio quanto a tutte le cose che si dicono di Dio. Imperocchè nell' intelletto creato altro è la specie per cui apprende la vita e la sapienza e la giustizia e tutte altre siffatte cose,

che formano l' essenza di Dio. Non è dunque possibile che l'intelletto creato sia informato di qualche unica specie che rappresenti la divina essenza per modo, che Iddio in essa possa vedersi per la sua essenza. Se poi per molte, fallirà l' unità, che è la stessa cosa che l' essenza divina. Non è dunque possibile che l' intelletto creato possa elevarsi a vedere Dio in sè stesso per la sua essenza sotto un' unica specie creata, o anche sotto molte. Resta dunque che sia necessario, affinchè Iddio possa vedersi per la sua essenza dall' intelletto creato, che la stessa divina essenza sia veduta per se stessa, non per altra specie; e ciò per qualche unione dell' intelletto creato a Dio. Ondechè Dionigi nel 1.° capo dei Divini Nomi dice che: *Quando conseguiremo il fine beatissimo, saremo riempiuti della divina apparizione per certa sovraintelligibile cognizione di Dio.* È poi questa cosa singolare alla divina essenza, che ad essa possa l' intelletto unirsi senza alcuna similitudine, poichè anche la stessa divina essenza è l' essere di lei, che a nessuna altra forma compete. Laonde è necessario che ogni forma sia nell'intelletto; e perciò se qualche forma che per sè esistendo non può essere informativa dell' intelletto, puta, la sostanza dell' Angelo, deve essere conosciuta dall' intelletto di un altro, è d' uopo che ciò avvenga per qualche similitudine di essa che informi l' intelletto; la qual cosa non si richiede nella divina essenza, che è il suo essere. Così adunque per la stessa visione di Dio la mente si fa beata nello intendere una cosa sola con Dio. È dunque necessario che l' intelligente e l' intelletto sieno in certo modo una sola cosa; e perciò Dio regnan-

do, ed eglino pure regneranno con Dio; e perciò sta scritto della persona loro (Apoc. 5. 10.): *E ci hai fatti pel nostro Dio regno e sacerdoti, e regneremo sopra la terra.* Si chiama poi questo regno onde Iddio regna nei Santi, e i Santi con Dio, regno dei cieli, secondo il detto di Matteo (3. 2.): *Fate penitenza, poichè il regno di Dio è vicino*; con quel modo di parlare onde si attribuisce a Dio l' essere in cielo, non perchè sia contenuto da cieli corporei; ma affinchè perciò venga designata l' eminenza di Dio sopra ogni creatura, come i cieli sovrastano ad ogni altra creatura corporea, giusta quello del Salmo (112. 4.): *Il Signore è eccelso presso tutte le genti; e la gloria di lui fin sopra i cieli.* Così dunque anche la beatitudine dei Santi si chiama regno dei cieli, non perchè la loro rimunerazione sia nei cieli corporei, ma nella contemplazione della natura sovraceleste; onde anche degli angeli sta scritto (Matt. 18. 10.): *Gli angeli loro veggono perpetuamente nel cielo la faccia del Padre mio che è nei cieli.* Laonde anche Agostino, nel libro del Sermone nel monte dice (esponendo quello che dice Matteo al capo 5: *La vostra mercede è copiosa nei cieli*): qui cieli non penso che sieno chiamate le parti superiori di questo visibile mondo; poichè la nostra mercede non si debbe collocare nelle cose volubili, ma penso esser detto *nei cieli,* cioè negli spirituali firmamenti, dove abita la giustizia sempiterna. Si dice anche bene finale, poichè la vita eterna consiste in Dio, con quel modo di parlare onde l' azione dell' anima vivificante si dice vita; ondechè si distinguono tanti modi di vita, quanti sono i generi delle azioni dell' anima, fra

le quali suprema è l' operazione dell' intelletto, e secondo il Filosofo, l' azione dell' intelletto è la vita. E poichè l' atto riceve la specie dall' oggetto, quindi è che la visione della divinità si nomina vita eterna, secondo il detto di Giovanni (17. 3.): *Or la vita eterna si è che conoscano te solo, vero Dio*. Questo bene finale si nomina anche comprensione, secondo quello ai Filippesi (3. 12.): *Ma tengo dietro a studiarmi di prendere quella cosa, per cui io pure fui preso*. La qual cosa per certo non si dice con quel modo di parlare onde la comprensione importa inclusione; poichè ciò che da altra cosa si racchiude tutto quanto e totalmente è contenuto dalla stessa. Ma non è possibile che l' intelletto creato vegga totalmente la essenza di Dio, vo' dire così che attinga il completo e perfetto modo della divina visione, cioè che vegga Dio in quanto che è visibile; imperocchè Dio è visibile secondo la chiarezza della sua verità, che è infinita, ondechè è infinitamente visibile; la qual cosa non può convenire all' intelletto creato di cui è finita la virtù nell' intendere. Dunque il solo Iddio per la infinita virtù del suo intelletto, infinitamente intendendosi, totalmente coll' intendersi comprende se stesso. Si ripromette poi a' Santi la comprensione secondo che il nome di comprensione importa una certa intenzione. Imperocchè quando alcuno insegue un altro si dice che lo comprende, quando lo avrà potuto tenere colla mano. Così dunque, dice l'Apostolo (2.ª Cor. 5. 6.): *Finchè siamo nel corpo, siamo lontani dal Signore, dappoichè per fede camminiamo non per visione;* e così tendiamo a lui come qualche cosa distante. Ma quando vedremo per la spe-

cie, terremo lui presenzialmente in noi stessi; ondechè (Cantica 3. 4.) la sposa che cerca colui, cui ama l' anima sua, e in fine ritrovandolo dice: *Lo presi e nol lascierò.* Ha poi il predetto finale bene perpetuo e pieno godimento; ondechè il Signore dice (Giov. 16. 24.): *Chiedete e riceverete, affinchè il vostro gaudio sia pieno.* Ma non può essere pieno di qualche creatura, ma del solo Iddio, nel quale vi ha tutta quanta la pienezza della bontà; onde anche il Signore dice al suo servo fedele (Matt. 25. 21.): *Entra nel gaudio del tuo padrone*, cioè godi del tuo padrone, secondo che si legge in Giobbe (22. 26.): *Nell' Onnipotente troverai copia di delizie.* E poichè Iddio principalmente gode di sè stesso, si dice che il servo fedele entri nel gaudio del suo padrone, cioè in quanto che entra nel gaudio, di cui gode il padrone di lui; secondo che altrove il Signore promette ai discepoli, dicendo (Luc. 22. 29.): *Io dispongo a favor vostro del regno, come il padre ne ha disposto a favore mio, affinchè mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno.* Non che in quel bene finale i Santi usino cibi corporei, già resi incorruttibili; ma per la mensa viene significato la refezione del gaudio che ha Dio di se stesso ed i Santi di lui. È dunque necessario che la pienezza del gaudio si riguardi non solamente secondo l' obbietto, di cui si gode; ma secondo la disposizione del godente, vo' dire che la cosa, della quale gode, l' abbia presente e tutto quanto l' affetto del godente sia dall' amore portato nella cagione del gaudio. Ma già è stato dimostrato che per la visione della divina essenza la mente creata tien Dio presente. Anche la stessa visione totalmente accende l' af-

fetto al divino amore. Imperocchè se qualsiasi cosa è amabile, in quanto che è bella e buona, secondo Dionisio dei Divini Nomi al capo 4.°: *È impossibile che Dio, che è la stessa essenza di bellezza e bontà, si possa vedere senza amore.* E perciò dalla perfetta visione di lui deriva il perfetto amore; laonde anche Gregorio sopra Ezechiele dice: *Il fuoco d' amore che qui comincia ad ardere, quando vedrà lui stesso cui ama, nell' amore di lui vieppiù si infiamma.* Di vero è tanto maggiore il gaudio di qualche cosa avuta presente, quanto più si ama; onde segue che quel gaudio sia pieno non tanto dalla parte dell' oggetto, di cui si gode; ma anche dalla parte del godente. E questo gaudio è consumativo della umana beatitudine; onde anche Agostino dice nelle sue Confessioni, che la beatitudine è il gaudio della verità.

Si deve inoltre considerare che essendo Iddio la stessa essenza di bontà, per conseguenza egli è il bene di ogni bene; laonde, veduto lui, si vede ogni bene, secondo che dice il Signore a Mosè (Esod. 33. 19.): *Io ti mostrerò ogni bene.* Dunque avuto lui si ha ogni bene, secondo il detto della Sapienza (7. 11.): *E vennero a me insieme con lei tutti i beni.* Così adunque in quel bene finale, vedendo Iddio, possederemo piena abbondanza di tutti i beni; il perchè anche al servo fedele ripromette il Signore (Matt. 24. 47.) che: *Sopra tutti i suoi beni gli affiderà il governo.*

Ma poichè il male si oppone al bene, è necessario che alla presenza di ogni bene sia escluso universalmente il male. Imperocchè non vi ha consorzio della giustizia colla iniquità, nè società della luce colle tenebre, come dice S. Paolo nella

2.ª ai Corinti. Così dunque in quel bene finale non solamente vi sarà perfetta sufficienza per chi ha tutto il bene, ma vi sarà anche piena quiete e sicurezza per la immunità di ogni male, secondo quel testo (Prov. 1. 33.): *Chi mi ascolterà avrà riposo senza paura e sarà nell' abbondanza scevro dal timore dei mali.*

Di che ulteriormente consegue che quivi la pace sarà piena. Imperocchè non si impedisce la pace dell' uomo, se non, o per la interiore inquietudine dei desiderii, mentre desidera avere le cose che non ha, o per la molestia di alcuni mali, che, o soffre, o teme soffrire. Ma quivi nulla si teme, poichè cesserà l' inquietudine del desiderio per la pienezza di ogni bene; cesserà anche ogni molestia esteriore per l'assenza di ogni male; ondechè rimane che ivi sia perfetta tranquillità di pace. Quindi ebbe a dire Isaia (32. 18.): *Sederà il popol mio nella bellezza della pace;* per la qual cosa si designa la perfezione della pace, e a dimostrarne la cagione, si aggiunge; *e nei tabernacoli della fiducia*, cioè che vi sarà sottratto il timore dei mali; *e nella doviziosa requie*, la quale appartiene all' affluenza di ogni bene. La perfezione poi di questo bene finale durerà perpetuamente; poichè non potrà venir meno per difetto di beni, di cui godrà l' uomo, giacchè sono eterni e incorruttibili, ondechè dice Isaia (33. 20.): *I tuoi occhi vedranno Gerusalemme, città doviziosa, padiglione che non potrà giammai essere trasferito;* e poco dopo si aggiunge la cagione; *poichè ivi solamente è magnifico il Signore, Iddio nostro.* Conciossiachè tutta quanta la perfezione di quello stato sarà riposta nella fruizione della divina eterni-

tà. Parimenti ancora non potrà quello stato fallire per corruzione dei beni ivi esistenti, poichè, o sono naturalmente incorruttibili, come gli angeli, o saranno trasformati a stato incorruttibile, come gli uomini (1.ª Cor. 15. 53.): *Poichè è d' uopo che questo corruttibile dell' incorruttibilità si rivesta, e questo mortale si rivesta dell' immortalità.* Onde anche l' Apocalisse dice (3. 12.): *Chi sarà vincitore farollo colonna del tempio del mio Dio e non ne uscirà più fuora.* Neppure potrà quello stato mancare per ciò che la volontà dell' uomo infastidita si rivolti altrove; poichè Iddio, che è l' essenza della bontà, quanto più si vede, tanto più è necessario che si ami, onde anche più la fruizione di lui sarà desiderata, secondo il testo scritturale (Ecclesiastico 24. 29.): *Coloro che mi mangiano hanno sempre fame e coloro che mi bevono hanno sempre sete.* Per la qual cosa anche degli angeli che veggono Iddio si dice nella 1.ª di San Pietro (1. 12.): *Nel quale bramano gli Angeli penetrar collo sguardo.* Parimenti ancora non verrà meno quello stato per impugnazione di qualche nemico, poichè quivi cesserà ogni molestia di male, secondo il testo di Isaia (35. 9.): *Non saravvi ivi leone,* cioè Satana impugnante; *e bestia feroce,* cioè l' uomo malvagio; *vi camminerà, nè vi si troverà;* laonde anche il Signore dice delle sue pecorelle, che (Giov. 10. 28.), *Non periranno in eterno, e che non le strapperà alcuno dalla sua mano.* Ma neppure potrà aver fine quello stato per ciò che alcuni sono quindi da Dio esclusi; imperocchè nessuno da quello stato potrà essere respinto per colpa, la quale onninamente non sarà, dove mancherà ogni male; onde è detto (Isaia 60. 21.): *Popolo*

tuo saranno tutti i giusti; nè anche per promozione a bene migliore, come in questo mondo Iddio talvolta anche ai giusti sottrae spirituali consolazioni ed altri suoi benefizii, affinchè più avidamente li cerchino e riconoscano il loro difetto; poichè quello stato non è di emendazione, o di profitto, ma di finale perfezione, e perciò il Signore dice (Giov. 6. 37.): *Chi viene a me io non caccierò fuora.* Avrà dunque quello stato perpetuità di tutti i predetti beni, secondo il testo del Salmo (5. 12.): *Eternamente esulteranno, e tu abiterai in essi.* È dunque il prefato regno perfetta beatitudine, come quello che ha l' immutabile copia di tutti i beni. E poichè naturalmente la beatitudine si desidera dagli uomini, consegue che il regno di Dio da tutti sia desiderato.

CAPO XI.°

Che il regno si possa ottenere è possibile.

Ma è d' uopo ulteriormente dimostrare, che l' uomo possa pervenire a quel regno; altrimenti indarno spererebbe e soffrirebbe. E primamente si pare che esso sia possibile per la divina promessa; poichè dice il Signore (Luc. 12. 32.): *Non temete voi, piccol gregge: imperocchè è stato beneplacito del Padre vostro di dare a voi il regno.* È poi il divino beneplacito efficace a compiere tutto ciò che dispone, secondo quel testo di Isaia (46. 10.): *Starà il mio consiglio ed ogni mio volere sarà fatto.* Imperocchè dice S. Paolo ai Ro-

mani (9. 19.): *Chi può resistere alla volontà di lui?* In secondo luogo si dimostra che esso è possibile per l' evidenza dell' esempio..........

Sino a questo punto S. Tommaso d' Aquino compilò il breve trattato di Teologia; ma oh! dolore! prevenuto da morte lo lasciò così incompleto.

INDICE.

Fede

PARTE SECONDA

nella quale si dimostra che alla perfezione della vita cristiana è necessaria la virtù della speranza.